

الفلسفة 4

قصة الصراع
بين الفلسفة والسلطة

د . حسن حماد

قصة الصراع
بين الفلسفة والسلطة

د. حسن حماد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
والعميد السابق لكلية الآداب - جامعة الزقازيق
وأستاذ كرسى الفلسفة لليونسكو فرع الزقازيق

لوجو
الهيئة المربع

سلسلة
الفلسفة

تصدرها
الهيئة العامة لقصور الثقافة

• قصة الصراع
بين الفلسفة والسلطة
• د. حسن حماد
• الطبعة الأولى:
الهيئة العامة لقصور الثقافة
القاهرة - 2014م
• تصميم الغلاف:
د. خالد سرور
• المراجعة اللغوية:
ممدوح بدران
• رقم الإيداع: ٢٤٥٩٠/ ٢٠١٣
• الترقيم الدولى: 978-977-718-608-7
• المراسلات :
باسم / مدير التحرير
على العنوان التالى : 16 أ شارع أمين
سامى - قصر العينى
القاهرة - رقم بريدى 11561
ت : 27947891 (داخلى : 180)
• الطباعة والتنفيذ :
شركة الأمل للطباعة والنشر
ت : 23904096

4

تعنى بنشر كل ما يثرى الفكر الحر ويضيئ الوعى لدى القارئ العام وجمهور المثقفين

قصة الصراع بين الفلسفة والسلطة

3

4

عزيزى القارئ...

هذا الكتاب يناقش قضية من أخطر وأصعب القضايا فى تاريخ الأفكار، ونعنى بها علاقة الفلسفة بالسلطة. وبرغم أن السلطة ذات طبيعة واحدة، من حيث أنها تتعارض دائماً مع مبادئ: الحرية والتلقائية والإبداع، وتخضع أفرادها لنوع من الضبط والقمع والسيطرة، إلا أن آليات السلطة تختلف من عصر إلى عصر، ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى، بل وتختلف باختلاف أنواع السلطة.

والسلطة التى نعنيها فى سياق هذا الكتاب لا تنحصر فقط فى سلطة الأنظمة السياسية والمؤسسات الدينية، وهى بلاشك أعتى وأقدم سلطات التاريخ الإنسانى. إن ما نعنيه بالسلطة يتجاوز هذا المفهوم التقليدى والضيق. فالسلطة التى تواجهها الفلسفة ذات أوجه

كثيرة ومتعددة ومتنوعة مثل: سلطة القديم والمورث، سلطة العادات والتقاليد، سلطة السائد والمألوف، سلطة الرأى العام أو الحس العام، سلطة الحشد أو الدهماء والغوغاء، سلطة وسائل الدعاية والإعلام والإعلان، وهذا الشكل الأخير من السلطة نشأ نتيجة التقدم العلمى التكنولوجى الذى شهده العالم فى القرنيين الماضيين.

ولايمكن أن نتحدث عن الأنماط الجديدة للسلطة دون أن نذكر سلطة عالم السلع، والواقع أن هذا الشكل الجديد من السلطة قد نشأ مع هيمنة عالم السوق على العالم الإنسانى، وسيطرة رأس المال الميت على العمل الحى، وتحول السلعة إلى صنم أو وثن صار الإنسان عبداً له. إن سيطرة العالم الوثنى للسلع هو من أخطر التحديات التى تواجه الإنسان فى القرن الواحد والعشرين. وخضوع الإنسان للسلعة هو نوع من التشيؤ الذى بمقتضاه تتحول حياة البشر وقيمهم ومثلهم وأحلامهم وفنونهم.. إلى سلع أو أشياء تتخفى وتتقنع من خلال وسائل الدعاية والإعلان فى صور وأشكال سحرية وأسطورية ووهمية جذابة، وتتحول بفعل التكرار والممارسة إلى رموز طقوسية أو شعائرية مقدسة. وتعبيراً عن هذا المعنى يقول الفيلسوف الألمانى فيورباخ فى مقدمة كتابه "جوهر المسيحية": "ولاشك أن عصرنا.. يفضل الصورة على الشىء، النسخة على الأصل، التمثيل على الواقع، المظهر على الوجود... وما هو مقدس بالنسبة له، ليس سوى الوهم، أما هو مُدنس، فهو الحقيقة. وبالأحرى، فإن ما هو مقدس يكبر فى عينيه بقدر ما تتناقص الحقيقة ويتزايد الوهم، بحيث أن أعلى درجات الوهم تصبح بالنسبة له أعلى درجات المقدس".

إن الفلسفة منذ بداية تاريخها الطويل واجهت السلطة، خاصة فى صورها التقليدية: سلطة الأيديولوجيات السياسية، وسلطة الفكر الدينى، وسلطة العادات والتقاليد، والقديم والموروث. وكثيراً من الفلاسفة دفعوا حياتهم ثمناً لهذا الصراع، وحتى فى أشد العصور تسلطاً وجبروتاً وقسوة، كنا نجد فلاسفة عظاماً يعرضون أنفسهم للفقر والقتل والتعذيب وللنفى والتشريد والاضطهاد.. كل ذلك من أجل تلك الكلمة الرائعة التى تسمى الحقيقة. وشهداء الفكر كثيرون، نذكر منهم: سقراط، الحلاج، السهروردى، جوردانو برونو، روزا لوكسمبورج.. وآخرون غيرهم ضحوا بحياتهم وسعادتهم من أجل حرية الإنسان وكرامته.

غير أن علاقة الفلسفة بالسلطة ليست دائماً علاقة صراع أو صدام، فأحياناً ما يستسلم بعض الفلاسفة لسحر الأيديولوجيات وإغراء مصاهرة السلطة، وأحياناً ما يضعف بعض الفلاسفة أمام بريق السلطات، وشهوة الشهرة وغواية السلطة، فيقنعون بالجلوس تحت أقدام السلطان، ويتنازلون عن حريتهم وإنسانيتهم، ويتخلون عن رسالتهم، ويتحولون إلى آلات تنطق بلسان السلطة وتروج شعاراتها وتدعو لأكاذيبها. ومن حسن الطالع أن من مارسوا هذا الدور فى تاريخ الفلسفة قلة نادرا ما يذكرها التاريخ، فالتاريخ يتذكر دائماً هؤلاء الذين بذلوا أنفسهم فداءاً للحقيقة ودفاعاً عن الإنسان، التاريخ نادراً ما يذكر الجبناء والضعفاء.

إن علاقة الفلسفة بالسلطة علاقة شديدة التعقيد والتشابك خاصة إذا تذكرنا أن المعرفة نفسها سلطة، ولذلك فكثيرا ما يساء فهم

الفلاسفة عندما يتم تفسير وقراءة أعمالهم من خلال الأيديولوجيات السياسية، ولهذا السبب ذهب بعض الباحثين إلى أن فلسفات هيجل ونيتشه وهيدجر قد تضمنت الكثير من مبادئ وأفكار الفاشية. والحق أن هذه الأحكام وغيرها يحتاج إلى المزيد من الدراسات المتأنية والمدققة، لأنها كثيراً ما تستند إلى الانتقائية فى اختيار النصوص، وتتسم بالتسرع والمبالغة، بل وتكون ظالمة فى معظم الأحيان، خاصة إذا تذكرنا أن الأفكار الفلسفية غالباً ما تنحرف عن مقصادها عند التطبيق، فقد يقصد الفيلسوف شيئاً غير الذى يريده السياسى أو رجل الحكم، فلا بد من أن نعترف بأن هناك مسافات كبيرة تفصل بين الفكر والواقع، ولذلك فإن الزعم بأن الفكرة الفلسفية يمكن أن تتحول مباشرة إلى فعل على أرض الواقع أمر وهمى تماماً، لأن الواقع له قوانينه الخاصة التى كثيراً ما تتعارض مع قوانين الفكر المثالية المجاوزة للواقع القائم. وعلى هذا النحو، فإن التعرض لتاريخ علاقة الفلسفة بالسلطة ينبغى ألا يتناول المسألة من جانبها الأحادى، أعنى أن الفلسفة ليست فقط صراعاً مع السلطة ورفضاً لها، وهى بالمثل ليست مجرد أداة للسلطات القائمة، فمن الخطأ أن نتصور أن الفلسفة فى العصور الوسطى كانت كلها خاضعة للدين، ومن السذاجة أيضاً أن نتصور أن الفلسفة كانت فى عصرى النهضة والتنوير مناهضة تماماً للسلطات القائمة. لكن الأمر الذى لا يجب أن يغيب عن تصور أى باحث أن الفيلسوف لابد من أن يصطنع مسافة بنيه وبين الواقع القائم ولا يجب أن يستسلم لأغواء

التصالح مع السلطات القائمة، أو التطابق مع التقاليد والقيم السائدة. ولابد من أن يعكس فى أفكاره وتأملاته الفلسفية قيماً ومبادئ أخرى غير القيم السائدة. إن الفلسفة تموت إذا استسلمت تماماً لما هو قائم، وتحيا عندما تمارس دور العناد والتحدى والمقاومة. والحق أن قراءة تاريخ الفلسفة يبرهن لنا على أن الفلسفة تتمرد دائماً على واقعها، وترفض الاستسلام لقواعد اللعبة، لعبة القهر والتسلط، الفلسفة ترفع دائماً راية العصيان فى أزمنة الخضوع والإذعان، ولابد وأن نتذكر ونذكر بهذه الحقائق حتى نضع الفلسفة فى مكانها الصحيح:

١- إن الفلسفة تنحاز دائماً إلى الإنسان وليس إلى طبقة بعينها، وحتى الفلسفة الماركسية نفسها - كما وضعها ماركس - لم يكن هدفها إطلاقاً هو انتصار طبقة على أخرى بقدر ما كان هدفها التمهيد لنهاية الطبقات. ولذلك نجد أن الهدف النهائى عند كارل ماركس هو أن تقوم البروليتاريا بنفى النظام الطبقى ونفى نفسها كطبقة، نعم أن ذلك ظل إلى الآن مجرد حلم يوتوبى لكنه حلم مشروع والفلسفة دائماً تزودنا دائماً بهذا المستودع الكبير من الأحلام والرؤى اليوتوبية، وهى رؤى مشروعة، ومطلوبة لتطوير حركة التاريخ ولتلبية الحاجة الإنسانية التى لا تنتهى للبحث عن المجتمع الفاضل.

٢- الفلسفة تقوم على الحوار والحرية، وهى بدون الحرية كلمة لا معنى لها لأن كلمة فلسفة - أو محبة الحكمة - معناها محبة الحقيقة والسعى الدئوب إليها. والبحث عن الحقيقة رسالة سامية لا يمارسها

سوى مفكر حر يؤمن بحرية الفكر وبشرعية الرأى الآخر فلم نعرف فى تاريخ الفلسفة فيلسوفاً حاول أن يجبر الآخرين على اعتناق رأيه بالجنازير أو السيوف أو الرصاص فالفلسفة تبدأ من الحرية وتنتهى إلى الحرية.

٣- الفلسفة تؤمن بالإنسان كإنسان: بعقله، بغرائزه، بعواطفه بروحه، بجسده. وعلى ذلك نرى أنه من الخطأ أن نعتبر بعض الفلسفات خاصة اللاعقلية منها (كالوجودية مثلاً) إنها ضد الإنسان فكل اتجاه من الاتجاهات الفلسفية سواء كان اتجاهاً عقلياً أو رومانتيكياً يؤمن بالإنسان على طريقته الخاصة.

٤- أن علاقة الفلسفة بالأيديولوجية والأنظمة السياسية علاقة معقدة فهى قطعاً تتأثر بها لكنها تتجاوزها وتنفيها فى آن واحد، وذلك لعدة أسباب منها:

أ) أن السياسة ترتبط بالجزئى بينما الفلسفة تتخذ من الجزئى نقطة بداية للوصول إلى الكلى.

ب) السياسة تؤكد الوضع القائم والفلسفة تنفيه لأنها تعتبر اللحظة القائمة لحظة زائلة. ومن هنا يمكن القول أن المنهج الجدلى هو الأقرب إلى روح الفلسفة، وهو الألصق بتطور الإنسان، بينما المناهج الصورية هى مناهج تجمد الإنسان.

جـ) أن الفلسفة تنزع إلى المثال وهى بهذا تؤسس اليوتوبى بينما السياسة لا تحيا إلا فى الواقع.

أخيراً فإن على الفلسفة اليوم أكثر من أى وقت مضى ألا تقف صامتة أمام ما يتعرض له إنسان اليوم - خاصة فى دول العالم

التعس (العالم النامى) من قهر وتشويه وذل ومهانة. إن عليها أن تستعيد رسالتها العظيمة التى طالما لعبتها فى عصور التاريخ، ألا وهى التذكير الدائم بالإنسان وتقديس واحترام كل ما هو إنسانى. وبرغم نعومة وهشاشة ورومانسية هذا النداء، إلا أنه قد يكون بمثابة شعاع - حتى وإن كان واهياً - شعاع يخترق ظلمة هذا الليل الكئيب، وربما يكون بمثابة الصرخة التى تدوى فى صمت اليأس الرهيب

حسن حماد

خريف ٢٠١٣

12

الفصل الأول
الفلسفة اليونانية
من لذة التأمل المجرد إلى بؤس الأيديولوجيات

أولاً: فجر الفلسفة اليونانية: التحرر من الأسطورة:

تبدأ الفلسفة اليونانية مع طاليس thales الذى يُعد المؤسس الحقيقى لأول مدرسة فى التاريخ اليونانى، وهو يُعد أيضاً رجل علم إلى جانب كونه فيلسوفاً، فلقد طرح طاليس السؤال التاريخى فى الفلسفة: ما هو المبدأ الأول للأشياء؟ وكانت إجابة طاليس أن الماء هو العلة المادية الأولى للأشياء. وتتمثل عظمة طاليس وأصالته - على نحو ما يرى بيرنت - فى طرحه للسؤال عن أصل الأشياء وليس فقط فى الإجابة الخاصة التى قدمها[١]. فلا شك فى أن تفسير الكون من خلال مبدأ واحد أو علة واحدة يُعد محاولة بدائية فى تفسير الأشياء. إلا أن هذه المحاولة فى عصرها تعد ثورية إلى حد كبير فهى كما يقول ستيس: "... أول محاولة مسجلة لشرح الكون على

مبادئ طبيعية وعلمية دون عون من الأساطير والآلهة المصطبغة بصبغة إنسانية"[٢]. وعبارة أن الماء هو أصل الكائنات يجب أن نتوقف أمامها ونأخذها على محمل الجد – كما يرى نيتشه – وذلك لأسباب ثلاثة: الأول لأن هذه العبارة تتناول بطريقة ما أصل الأشياء، والثاني: لأنها تتناوله بدون صورة وبمعزل عن السرد الخيالي، والثالث لأن هذه الجملة تتضمن ولو على نحو جنيني فكرة أن الكل هو واحد.

ويذهب نيتشه إلى أن طاليس مازال ينتمي لطائفة المفكرين الميثولوجيين الخرافيين وفقاً للسبب الأول، لكنه يخرج عن هذه الطائفة وفقاً للسبب الثاني، أما السبب الثالث فيجعل منه أول فلاسفة اليونان[٣].

وقد تردد سؤال طاليس في فلسفة كل من انكسماندريس Anax-imander وانكسمانس Anaximanes، فأجاب الأول بأن المادة الأولى للأشياء هي مجرد مادة هلامية بلا صفات وغير متعينة من ناحية الكم والكيف، وقد سماها "اللامتعينة". أما انكسمانس فقد أعلن أن الهواء هو أصل الأشياء، وهو يمتد مثل مادة انكسماندريس دون حدود عبر المكان، وهكذا فقد أعلن فلاسفة المدرسة الأيونية أن المبدأ الأول للأشياء هو مبدأ مادي[٤].

أما المدرسة اليونانية الثانية فهي الفيثاغورية، وقد أجابت أيضاً على سؤال طاليس فأعلنت أن الأعداد هي المبدأ الأول للأشياء.

أما الأيليون أو المدرسة اليونانية الثالثة فقد ذهب أصحابها إلى أن المبدأ الأول للأشياء هو الوجود[٥].

والذى يعنينا فى فكر هذه المرحلة هو محاولة إدخال العقل إلى العالم وتفسير الطبيعة والكون على أسس عقلية خالصة دون اللجوء إلى الفكر الأسطورى أو الدينى، ولذلك فليس غريباً أن يقف هؤلاء الفلاسفة موقفاً نقدياً من القيم السائدة وخاصة التراث الدينى، وهذا ينطبق - كما يبين رسل - حتى على مدارس كالفيثاغورية التى لم تكن فى ذاتها معارضة للدين، ولكن لما كانت الممارسات الدينية مرتبطة ككل بالأنظمة القائمة، لذلك كان من الطبيعى أن يحدث صراع بين هؤلاء المفكرين وبين عقائد دولهم، وهذا مصير يتعرض له جميع الفلاسفة الذين يحملون شعلة الحقيقة(٦).

ثانياً: هيرقليطس: اكتشاف منطق الصراع والتناحر:

إذا كان طاليس قد قام بالمغامرة الفلسفية الأولى فى الفكر البشرى عندما طرح سؤاله التاريخى، فإن هيرقليطس Herakleitas قد قام بالمغامرة الثانية عندما شيد فكره الفلسفى فى خط متعارض تماماً مع المدرسة الإيلية، فالأيليون قد ذهبوا إلى أن الوجود ثابت لا يتغير وأن التغير والصيرورة مجرد وهم، أما هيرقليطس فيذهب إلى العكس معتبراً أن الصيرورة وحدها موجودة أما الوجود والثبات والذاتية، فليست إلا أوهاماً(٧).

ولقد استخلص هيرقليطس من مبدأ التغير والصيرورة نفيين يرتبط أحدهما بالآخر: الأول - أنه قد بدأ بنفى ازدواجية العالمين المختلفين تماماً، أعنى أنه قد تخلى عن التمييز بين عالم فيزيقى وعالم ميتافيزيقى، بين مجال للصفات المحددة وآخر للامحدود وغير القابل

للتحديد. ثم تقدم هيرليطس بجرأة أكبر على طريق النفى وقام بنفى الوجود بشكل عام، ذلك أن العالم الوحيد الذى أبقى عليه هو عالم التغير المطلق، عالم الصيرورة والحركة الدائمة. وبصوت أعلى من جميع الفلاسفة السابقين والمعاصرين له قال هيرقليطس: "إننى لا أرى شيئاً سوى الصيرورة. لا تنخدعوا! إنه لتأثير نظركم القاصر، ولا علاقة لذلك بجوهر الأشياء إذا كان يتراءى لكم فى مكان ما أنكم ترون أرضاً صلبة على بحر الصيرورة والموجودات الزائلة، إنكم تستعملون أسماء الأشياء كما لو كان لها زمن ثابت، ولكن حتى النهر الذى تنزلون فيه للمرة الثانية، ليس هو نفسه كما لو كان لأول مرة"(٨).

ولا يكتفى هيرقليطس بالقول إن الأشياء تتغير من لحظة لأخرى، بل إنها تكون موجودة ولا موجودة فى الآن نفسه وتزامن الوجود واللاوجود هو معنى الصيرورة. ولا يتوقف الأمر لديه على هذا التزامن، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك ويقرر فكرة فى غاية الثورية وهى أن كل شىء موجود فى الكون يحمل فى داخله عكسه، فكل الأشياء تحتوى أضدادها فى داخلها، وفى الصراع والتطاحن بين المبدأين المتعارضين تقوم حياة الأشياء ووجودها. وإذا انعدم الصراع فى الشئ كف عن الوجود(٩).

وهكذا فإن أهمية هيرقليطس بالنسبة لموضوع دراستنا تتمثل فى ثلاثة جوانب:

١- لقد قام هيرقليطس بهدم فكرة الثبات التى سيطرت على أغلب فلاسفة اليونان وقال فى المقابل بفكرة التغير والصيرورة

والصراع، وبذلك فقد أحدث تغيراً جوهرياً فى مسار الفكر الفلسفى.

٢- إن القول بالتغير والصيرورة ينفى القول بالجمود والثبات، وبالتالى يفتح الباب على مصراعيه أمام مشروعية توجيه النقد لأى حقيقة مهما أصطبغت بطابع التقديس والإطلاق.

٣- يعد هيرقليطس بحق مؤسس الفكر الجدلى الذى تأثر به هيجل وماركس ومن جاؤوا بعدهم.

ثالثاً: السوفسطائية: الصراع مع الاستقراطية المحافظة:

بعد أن تعرضنا بصورة سريعة فى السطور السابقة للإرهاصات النقدية الأولى للفلسفة فى مجال فهم وتفسير العالم، وبعد أن أشرنا إلى أن هذه المحاولات الفلسفية الأولى قد لعبت دوراً فعالاً فى مجال التخلى عن التصورات الميثولوجية فى تفسير الكون، وفى زعزعة أسس المعتقدات الدينية السائدة والتى كانت تلتحم بالنظام السياسى للدولة، يتبقى أمامنا أن ننتقل إلى مرحلة جديدة فى تطور هذا الفكر، ونعنى بهذه المرحلة مرحلة الفكر السوفسطائى، الذى استطاع بحق أن ينقل الاهتمام الفلسفى فى اليونان من الخارج إلى الداخل، أومن الطبيعة إلى الإنسان. لقد كان الفيلسوف قبل السوفسطائية منبهراً بالكون وعوالمه السحرية ثم فجأة أفاق على حقيقة أنه قد نسى نفسه فى خضم دهشته الكونية، وتذكر الإنسان نفسه مع السوفسطائية. والسوفسطائية فى رأينا مدرسة فلسفية أصيلة ونقطة تحول خطيرة فى مجال الفكر البشرى، وكلمة سوفسطائى على نحو ما يذكر "ول ديورانت" كانت تعنى لدى الناس فى بلاد اليونان ما نفهمه نحن من

لفظ "أستاذ جامعى". ولم يكن اللفظ يحمل أى معنى محط بالكرامة حتى قام النزاع بين الدين والفلسفة، فأدى إلى هجوم المحافظين على فلاسفة السوفسطائية ووصفوهم بأنهم تجار العلم ومخربوا العقول وأعداء الدين(١٠). ولاشك فى أن هذا الموقف يتعرض له دائماً أصحاب الرأى الحر من قبل الاتجاهات المحافظة التى تعمل على بقاء الوضع القائم، لذلك فإنهم غالباً ما يستخدمون سلاح التكفير فى وجه من يهدد جمودهم فيصفونه بكلمات تحمل روح الإدانة والتكفير السياسى والعقائدى. ولم تولد الحركة السوفسطائية من فراغ وإنما هناك أسباب وراء ظهور هذه الحركة الجديدة، وهذه الأسباب تنحصر فيما يمكن أن نسميه "روح العصر". وروح العصر هنا تحمل ثلاثة أبعاد: بعد سياسى، وبعد اجتماعى، وبعد دينى. وإذا تأملنا البعد الأول سنجد أن الأوضاع السياسية فى القرن الخامس قبل الميلاد كانت متغيرة فى بلاد اليونان عن سابقتها فى القرن السادس، فقد اختفت السلطة الأرستقراطية التى كانت تقوم على الدم وحلت محلها سلطة أخرى تقوم على العقل، ومن ثم فقد تميزت هذه الفترة بروح الاستقلال والفردية، وباختصار حلت الديمقراطية محل النظام القديم، وكان الأمر يتطلب وجود طبقة من الناس تعلم الجماهير فن الجدل والخطابة، ولم تكن السوفسطائية سوى استجابة لهذه الحاجة الملحة(١١).

أما البعد الاجتماعى، وهو يرتبط بالبعد السياسى فكانت تفرضه ظروف الواقع اليونانى فى ذلك الوقت، فلم تكن اليونان القديمة أمة

واحدة تحت حكم واحد وإنما كانت كل مدينة، بل وكل قرية مستقلة بقوانينها، وبالتالى ففى اليونان كان كل مواطن هو بنفسه سياسياً ومشرعاً. وفى هذا المناخ أصبح الطموح والأنانية والذاتية المطلقة هى القيم السائدة. أما البعد الأخير فكان يتعلق بإنهيار الدين الذى سار جنباً إلى جنب مع نهضة الديمقراطية، وإنهيار الدين يرجع فى جانبه الأكبر إلى تقدم العلم والفلسفة، والموقف النقدى الذى وقفته الفلسفة من التقاليد السائدة، فقد وقف الفلاسفة جميعاً موقفاً معادياً لدين الشعب إما سراً عند البعض أو جهرة عند الغالبية، ولقد بدأ أكزينوفان الهجوم وواصله "هيرقليطس" وحاول "ديمقريطس" أخيراً أن يفسر الإيمان بالآلهة على أنه ناشئ عن الخوف من الظواهر الأرضية والفلكية(١٢). وهكذا فقد "... خيمت على الشعب اليونانى موجة من العقلانية والشكية وأصبح العصر عصر التفكير السلبى والنقدى والهادم. لقد قوضت الديمقراطية مؤسسات الدولة الأرستقراطية وقوض العلم التزمت الدينى"(١٣).

فى ظل هذه الظروف المتداخلة ولدت الحركة السوفسطائية، وهى تمثل ثورة فكرية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى، فقد تناول فلاسفة السوفسطائية بالبحث كافة المشاكل الفلسفية ووضعوا كل شىء موضع تساؤل. وهاجموا بدون خوف كافة المحرمات الدينية والسياسية، وأخضعوا فى جسارة نادرة كل العقائد والأنظمة لحكم العقل(١٤). وقد كان بروتاجوراس Protagoras أعظم فلاسفة السوفسطائية يرى كما يرى جون لوك Locke أن الحواس هى السبيل الوحيد للمعرفة، وأن

الحقيقة المطلقة لا وجود لها، ومن أشهر كلماته: "الإنسان هو المقياس الذى تُقاس به جميع الأشياء، فهو الذى يقرر أن الأشياء الكائنة كائنة، وأن الأشياء غير الكائنة غير كائنة". وخطورة هذا القول أن بروتاجوراس قد طبقه فى شئون الدين فهو يقول "أما من حيث الآلهة فلست أدرى أهى موجودة أم غير موجودة، كما لا أعلم لها شبهاً، وثمة أشياء كثيرة تقف فى سبيل هذه المعرفة: فالموضوع غامض، وحياتنا الفانية قصيرة الأجل"(١٥). وقد ارتاعت الجمعية الأثينية من هذه الكلمات المرعبة بالنسبة للحقائق الدينية، فقررت نفى بروتاجوراس، وأصدرت أمراً لجميع الاثينيين بتسليم كل ما لديهم من كتاباته وأحرقت كتبه فى السوق العامة، وفر بروتاجوراس إلى صقلية ولكنه، على النحو الذى ترويه القصة، غرق فى الطريق(١٦).

والذى يعنينا من فكر المدرسة السوفسطائية هو أنه يمثل بحق نموذج الفكر السالب فى العصر اليونانى، ذلك الفكر الذى كرس له هربرت ماركيوز، مشروعه الفلسفى والذى يتجلى فى عبارته الشهيرة "الرفض العظيم". إن السوفسطائية من هذه الناحية هى ممثلة الرفض العظيم فى الفكر اليونانى، فهى كما يقول ستيس: "اتجاه مدمر ومعاد للجميع، إنه مدمر للدين والأخلاقيات وأسس الدولة وكل المؤسسات القائمة..."(١٧).

غير أن هذا لايعنى أن الحركة السوفسطائية كانت اتجاهاً عدمياً تجاه الواقع الاجتماعى، بل كل ما فى الأمر أن فلاسفة السوفسطائية قد تنبهوا إلى البعد النسبى فى القيم والفضائل

الإنسانية، ونظروا للإنسان بوصفه مبتكراً وخالقاً للحضارة الإنسانية. وهذا الأمر "... يكشف عن روح النقد والتحليل والجرأة فى التغيير التى امتدت إلى تصورات الإنسان الأخلاقية والسياسية، وذلك بعدما ظهر للناس طبيعتها الإنسانية المصطنعة التى ترجع إلى المواضعات والاتفاق"(١٨).

ولم تكن هذه النظرة النقدية قاصرة على مجال الفضائل والقيم الإنسانية، بل امتدت إلى نظام الرق وتساءلوا: هل الرق أمر فرضته الطبيعة؟ أم أنه مسألة وضعية صنعها الإنسان كى يستعبد أخيه الإنسان؟ وقد أجاب يوريبيدس الشاعر المسرحى عن هذا السؤال بأن العبد عبد بالاسم فقط وليس بالطبيعة، وقد اتفق معه فى هذا الرأى السوفسطائى الكبير الكيداماس الذى قال: "إن الآلهة قد خلقت الناس أحراراً ولم تخلقهم عبيداً"(١٩).

ولعل موقع السوفسطائية التاريخى بالنسبة للحضارة اليونانية يذكرنا إلى حد كبير بعصر النهضة بالنسبة للفكر الأوروبى الحديث، وعصور الاستنارة تأتى دورياً فى تاريخ الفكر وفى تاريخ الحضارة. ومن خصائص عصور التنوير ما يلى:

١- إنها تأتى عقب مرحلة من الفكر البناء، وفى حالة الفكر اليونانى أتى التنوير بعد الجهود العظيمة التى بدأت من طاليس حتى انكساجوراس.

٢- فى هذه الفترة البناءة عادة يحمل المفكرون الفلاسفة مبادئ جديدة تحمل روح الشك فيما هو سائد، وهذه المبائ غالباً تتسرب

من خلال الزمن إلى جموع الشعب على هيئة نوع من الثقافة الشعبية، وتصبح هذه الثقافة سمة العصر وتمارس فاعليتها ودورها وسط الجماهير، حيث تحطم المسلمات والأفكار القديمة والأنظمة القائمة و"من ثم فإن التفكير الشعبى فى عصر التنوير يفضى إلى الرفض والشك وعدم الإيمان. إنه فكر سلبى فى أوجه نشاطه ونتائجه"[٢٠]. ولكن هناك من الكتاب المحدثين من لا ترضيه هذه المقارنة بين عصر النهضة فى القرن الثامن عشر والعصر السوفسطائى، فيذهب "بيرنت" إلى أن مهاجمة التقاليد الدينية الأخلاقية السائدة لا تكفى وحدها لجعل الحركة السوفسطائية ممثلة التنوير فى العصر اليونانى، وهو ينظر إلى التنوير من جانب آخر هو العلم أو الدفاع عن الروح العلمية، ولذلك فهو يرى أنه إذا كانت هناك نهضة فى العصر اليونانى فإنها تنتمى إلى مرحلة مبكرة وسابقة للحقبة السوفسطائية ورسولها هو أكزينوفان Xenophanes وليس بروتاجوراس، وهى نهضة محورها العلم وليس الدين، وينتهى بيرنت إلى أن "عصر السوفسطائية هو فوق كل شىء عصر رد الفعل المضاد للعلم"[٢١]. ولكن مزاعم بيرنت فى رأينا لا تنفى وصف السوفسطائية بالتنوير، لأن ما يسميه بيرنت بالعلم فى تلك الفترة لم يكن علماً بالمعنى المعروف لدينا الآن، لأن الفلسفة والعلم كانا روحاً واحدة، وانشغال فلاسفة السوفسطائية بالإنسان، ونقلهم للبحث الفلسفى من الموضوع إلى الذات كان أمراً طبيعياً يقتضيه التطور بعد أن ظل الفكر البشرى مغترباً عن نفسه فى الطبيعة قدراً طويلاً

من الزمن. ويكفى السوفسطائية أنهم قد جعلوا من تعاليم سقراط أمراً ممكناً وأثاروا دوامة من الأفكار بدونها ما كان يمكن لفكر أفلاطون وأرسطو أن يرى النور[٢٢].

رابعاً: سقراط ضحية الصراع بين الديموقراطية والأرستقراطية:

تابع سقراط السوفسطائية فى اهتمامهم بالإنسان، وشاركهم هجومهم النقدى على قيم العصر، إلا أن سقراط كان رد فعل معاكس تماماً للتيار السوفسطائى، فهجومه النقدى موجه أساساً للبناء الفكرى الذى شيده السوفسطائية، وموقفه السياسى معادٍ للروح الديمقراطية. فهو كما يقول "جورج سباين": "... كان بوقا ينقد الديمقراطية الأثينية التى كانت تفترض أن أى إنسان يصلح لشغل أى منصب"[٢٣]. والغريب فى الأمر أن سقراط لم يكن أرستقراطى النشأة حتى يرفض الديمقراطية. لكن يبدو أن تكوينه الفكرى وآراءه الفلسفية جعلاه أقرب إلى روح الأرستقراطية المحافظة. فأفكاره جاءت على النقيض من آراء السوفسطائية. فالنسبية السوفسطائية القائمة على سلطة الحواس تنقلب لديه إلى نوع من مطلقية المفاهيم، وثورة السوفسطائية على اللعنة التى حلت بالفكر اليونانى منذ بارمنيدس – أعنى التفرقة بين عالم الحس الوهمى وعالم العقل الحقيقى – هذه اللعنة تحل مرة أخرى بفكر سقراط. وإنسان السوفسطائية الذى يصنع قيمه ويرسم قراراته بقوته وضعفه، بعقله وحسه، بغرائزه ونزواته يتحول لدى سقراط إلى "سوبرمان" عبارة عن عقل محض، وليس لديه نقاط ضعف أو غرائز

أو أهواء. أخيراً يبدو لنا سقراط دائماً فى صورة الزاهد المتصوف الذى يتلقى تعاليمه من صوت أعلى قد يكون رمزاً للضمير الداخلى أو الإله.

إن هذه الصورة يمكن أن تفسر لنا سر كراهية سقراط للديمقراطية وللثقافة الشعبية السائدة فى عصره. ويبدو أن هناك علاقة وثيقة بين محنة سقراط التاريخية وموقفه المعادى للديمقراطية. فالإتهام الرئيسى الذى من أجله حوكم سقراط - على نحو ما يشير بيرنت - هو احتضانه لعدد من الشباب(*) المعروف بعدائه الشديد للديمقراطية، والذين كان لهم دور فعال فى الانقلاب الأوليجاركى الذى أطاح بالحكم الديمقراطى فى أثينا[٢٤]. لكن على أية حال لا نستطيع الحكم على فكر سقراط وموقفه السياسى بشكل موضوعى خاصة وأن صورة سقراط كما وصلت إلينا هى صورة أفلاطونية يصعب تحديد معالمها الحقيقية. لكن مهما كانت حقيقة تلك التهم التى وجهت إلى سقراط فإن الحكم بإعدامه يعد جريمة لن ينساها التاريخ، وإدانة لا تغتفر لروح عصره، ولكل هؤلاء الذين أعطوا لأنفسهم حق محاكمة فكر فيلسوف. إن سقراط سيظل بالنسبة إلينا وللتاريخ أول شهداء الفلسفة، والفيلسوف الذى أضناه البحث عن الحقيقة فلم يعثر عليها فى ظل الحكومة الديمقراطية. ولا حتى لدى حكومه "الثلاثين" ذات التوجه الأوليجاركى.

خامساً: أفلاطون: تأسيس أيديولوجيا الاستبداد:

إذا كان سقراط قد أقام المعرفة كلها من خلال سلطة المفاهيم فإن أفلاطون قد أضاف إليه أن المفهوم ليس مجرد قاعدة للتفكير. بل

هـو حقيقة ميتافيزيقية[٢٥]. فعالم الماهيات عند أفلاطون هو العالم الحقيقى فى مقابل عالم الأشياء المادية الناقصة المتكثرة المتغيرة. ويرى ماركيوز أنه لما كان عالم الماهيات يمثل الوجود الأصيل وعالم المحسوسات يمثل الوجود الزائف كان من الطبيعى أن يتضمن مفهوم الماهية وعياً نقدياً وأخلاقياً[٢٦]. وفى هذا يقول ماركيوز: "إن الفلسفة الأفلاطونية تظل متعارضة مع النظام الاجتماعى لأثينا التجارية، وتتداخل مثالية أفلاطون مع بواعث النقد الاجتماعى، وما يبدو كوقائعية[*]. من منظور المثل هو العالم المادى الذى فيه يتلاقى الناس والأشياء معاً كسلع"[٢٧].

ولا يكتفى ماركيوز ببيان الطابع النقدى لمثالية أفلاطون، بل إنه يضفى عليها بعداً راديكالياً حيث يقول "إن المطلب الأساسى الأصيل للمثالية هو أن يتحول هذا العالم المادى ويتحسن بما يتفق مع الحقائق التى تنشأ عن معرفة المثل"[٢٨].

غير أن معالجة ماركيوز لموقف أفلاطون النقدى لا تكشف لنا على نحو حقيقى بواعث هذا النقد والهدف منه، إذ أن أى نقد فلسفى، خاصة إذا كان موجهاً للواقع لابد أن يتضمن محتوى أيديولوجيا معيناً وهذا ما يتعين علينا مناقشته هاهنا.

وبداية نلاحظ أن أثينا أثناء الفترة التى عاصرها أفلاطون كانت دولة لها كل المقومات الأساسية للدولة، فقد انتهت فترة الحياة القبلية وحل محلها وعى مدنى سياسى، وأصبح لكل مواطن دوره فى الحياة السياسية للمدينة، وأصبح للتجارة

والمعاملات التجارية دور رئيسى فى حياة المجتمع، كما نشأت بعض الحرف اليدوية. وقد بلغ هذا الاتجاه قمته فى عصر "بركليز" الذى كان زعيماً للديمقراطية فتقدمت فنون العمارة والشعر والدراما واتسع ميدان البحث الفلسفى[٢٩].

وقد كانت التجربة الديمقراطية السائدة فى ذلك العصر فريدة فى نوعها، فقد تميزت بمجلس تنفيذى مختار من قبل الشعب ومسؤول أمام جميع المواطنين، ومحلفين مستقلين ومختارين بإرادة الشعب أيضاً، ومثل عليا يسعى الجميع إلى تحقيقها. باختصار كانت أثينا مجتمعاً يعيش أفراده فى تناغم وانسجام، ويتيح لغالبية أفراده فرصة المساهمة فى الحياة العامة دون تمييز يكون أساسه الثروة أو الجاه[٣٠]. ولاشك أن مثل هذا المناخ كان كفيلاً بأن يشجع أى مفكر حر منحاز للإنسان أن يؤيده ويسانده. فماذا كان موقف أفلاطون من هذا النظام؟ الواقع أن أفلاطون مثل أستاذه سقراط هاجم بشراسة التجربة الديمقراطية واعتبر مجتمعه مجتمعاً فاسداً. ويبدو أن هناك عدة أسباب كانت وراء هذا الموقف أهمها:

١- هزيمة أثينا أمام أسبرطة فى الحرب الطويلة التى دارت بينهما فى الفترة من عام (٤٣١-٤٠٤ق.م) والمعروف أن أثينا كانت تتميز بروح التمدين والحضارة والأسلوب الديمقراطى فى الحكم، أما أسبرطة فعلى العكس كانت تركز جهودها فى الميدان الحربى وكانت تقيم حكماً أوليجاركياً محافظاً. وقد كان انهيار أثينا أمام أسبرطة حادثاً مروعاً شهده أفلاطون وهو فى شبابه، وكان لهذه

الكارثة تأثير كبير فى إعجابه بالنظام السائد فى الدولة المنتصرة وفى تشكيل معتقده السياسى[٣١].

٢- انتماء أفلاطون إلى الطبقة الأوليجاركية، تلك الطبقة التى كانت تعلن سخطها على النظام الديمقراطى وتؤيد من جانب آخر النظام الأوليجاركى[٣٢].

٣- واقعة الحكم بإعدام سقراط فى أثناء تولى الحكومة الديمقراطية السلطة مما زاد من سخط أفلاطون على هذا النظام[٣٣].

تلك هى أهم الدوافع التى كانت تقف خلف موقف أفلاطون المعادى للنظام الديمقراطى. ولكن ماذا كان يريد أفلاطون حقيقة من وراء نقده الشديد للتجربة الديمقراطية؟ أو بعبارة أخرى ما هو النظام البديل الذى طرحه أفلاطون؟

إن الإجابة على هذا التساؤل يمكن استنباطها من أشهر مؤلفاته وهو كتاب "الجمهورية". ويتضمن هذا الكتاب الموسوعى - كما بين باركر - جانبين: فمن ناحية ليست الجمهورية يوتوبيا فحسب، إذ أنها تمثل من جانب معالجة عملية للأمور السياسية، فقد جاءت كرد فعل مناهض للظروف السياسية التى واكبها أفلاطون، وكنقد لكل النقائص العقلية والأخلاقية الناتجة عن الجهل والأنانية والفساد، والتى أساءت - من منظور أفلاطون - لأثينا والمدن اليونانية الأخرى. لقد كُتبت الجمهورية كى تبارك المحاكاة الأثينية للممارسات والمؤسسات الأسبرطية[٣٤].

ومن ناحية أخرى فإن هذه المعالجة بقدر ما تكون عملية، فإن لها هدفاً مثالياً. إذ أنها تحاول أن تبين ما سوف تكون عليه الأمور السياسية إذا ما تشكلت وتطورت بحسب المبدأ الأعلى للعدل، وتحاول أن تكشف أيضاً ما يمكن أن يكون عليه حال دولة تجسد فيها مثال الخير على أكمل صورة ممكنة. إن الجمهورية من هذا الجانب الأخير هى مثل أعلى يجب على البشر أن يقتربوا منه قدر ما يستطيعون[٣٥].

والجمهورية كما تصورها أفلاطون هى مجتمع ينقسم فيه الناس إلى طبقات ثلاث كل منها منفصلة عن الأخرى بشكل قاطع: طبقة الحكام فى أعلى قمة المجتمع، وطبقة الجنود أو المعاونين لطبقة الحكام، وأخيراً الطبقة الدنيا أو طبقة العمال والفلاحين.

وكى يصل أفلاطون إلى تصنيف الناس فى جمهوريته على هذا النحو فإنه يجعل من دولته منظمة تعليمية تسير وفق تعاليم وأساليب تربوية صارمة يخضع لها جميع أطفال المجتمع بلا تفرقة وبناء على اختبارات معينة تتدرج فى درجة صعوبتها، وتتكرر فى مراحل عمرية مختلفة يتم تحديد الطبقة التى ينتمى إليها الفرد، والمصير الذى سيؤول إليه حاكماً كان أو حارساً أو مزارعاً. ويلجأ أفلاطون إلى كل الحيل الممكنة لإقناع هؤلاء الشباب الذين فشلوا فى اختبار قادة الحكم خوفاً من أن يقوموا بثورة أو تمرد تعيد إلى خياله صورة الحكم الديمقراطى المفزع. وإزاء هذه المشكلة يلجأ أفلاطون إلى ما يسمى "الأكاذيب الملكية" Royal Lies ومؤداها أن نبين لهؤلاء

الشباب أن تلك الطبقات التى قد انخرطوا فيها هى من صنع الله، فهناك بشر خلقهم الله من ذهب ووضعهم فى قمة الخلق وهؤلاء هم الحكام والقادة. وهناك بشر خلقهم الله من فضة وهؤلاء يصلحون للجيش، وبقية البشر من معدن الحديد وهؤلاء لا يصلحون إلا للزراعة والصناعة(٣٦).

وهكذا فإن أفلاطون لا يتردد فى استخدام أى وسيلة حتى وإن كانت غير مشروعة لتزييف الوعى الاجتماعى، وهو بذلك يمهد الطريق للأنظمة الاستبدادية.

عموماً لا يختلف المرء مع أفلاطون فى ضرورة الحاجة إلى حكم أفضل الرجال كى يتحقق المجتمع المثالى: الحلم الذى يتوق إليه جميع البشر. لكن تظل هناك عدة ثغرات فى رؤية أفلاطون السياسية. فأولاً: هل يكفى أن يكون الحاكم فيلسوفاً أو مؤهلاً للسلطة حتى يكون عادلاً؟ ثم ما الذى يجعلنا نثق فى هؤلاء الذين يقومون بتصنيف البشر وفق اختباراتهم التى على أساسها تتحدد مصائر الناس؟ ثم إن هؤلاء الحكام الذين يرفعهم أفلاطون إلى مستوى الأنبياء هم بشر وغير معصومين من الخطأ، ومن الممكن أن تتحول السلطة فى أيديهم بسهولة إلى نوع من الاستبداد والديكتاتورية وخاصة فى ظل غياب القانون(*). وفى وجود شعب سلبى مستسلم للسلطة؟ يبدو أن مشكلة أفلاطون الحقيقية هى احتقاره للإنسان العادى. فكل الحكمة والذكاء تتركز فى الحكام، ولذلك فقد أسقط من حسابه عامة الشعب فيما يتعلق بالشؤون

السياسية، فهؤلاء لايزيدون عن كونهم نظارة أو متفرجين لا عمل لهم فى المجال السياسى سوى الطاعة والخضوع. إنه يجعل من طبقة الحكام الفلاسفة أرستقراطية بغيضة تمتلك فى حوزتها كل المعرفة والعلم والسلطة، وعلاقتها بالشعب كعلاقة الطبيب بمرضاه(٣٧).

ولأن أفلاطون كان يرى العالم بعيون رجل أرستقراطى محافظ، لذلك فليس غريباً أن تكون علاقة "العبد والسيد" هى القاعدة الأساسية فى تفكير أفلاطون فى جميع المجالات. ففى مجال السياسة يفهم أفلاطون العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أنها علاقة بين سيد وعبد، فرجاله الذهبيون هم القلة من أصحاب الأرستقراطية الكاملة الاستنارة والذين بيدهم السلطة والحكم. أما باقى أفراد المجتمع فهم عبيد بصورة أو بأخرى(٣٨).

وتتكرر علاقة العبد والسيد لدى أفلاطون على مستوى علم النفس، والفسيولوجيا، والأخلاق. ففى علم النفس الأفلاطونى نجد أنه يقسم النفس إلى ثلاثة أجزاء: العقل Reason ويقابل طبقة الحكام، والمروءة Spiritوتقابل طبقة المساعدين (الجند وجهاز الشرطة)(*)، والشهوات Appetities وتقابل طبقة العمال. ويحذو علم وظائف الأعضاء حذو علم النفس الطبقى عند أفلاطون، فالرأس مفصول عن الجسم بالرقبة حتى يكون الجزء المقدس من النفس الذى مركزه الرأس فى مأمن من دنس الجزء الفانى من الجسم، والحجاب الحاجز يفصل الجزء الذى يخص المروءة أو القوة عن الجزء الأسفل الدنئ الذى يخص الشهوات. وفى مجال الأخلاق نجد أفلاطون يقيم

صراعاً لا يهدأ بين النفس والجسد، فالعلاقة بينهما هى بعينها علاقة العبد بالسيد، فالجسد ينبغى أن ينصاع لأوامر النفس كما ينقاد العبد للسيد. ويتسع استخدام أفلاطون لقضية العبد والسيد ليشمل الكون كله، فالعقل والمادة يتعارض كل منهما مع الآخر كما يتعارض السيد والعبد، وإذا كان هناك نوع من الإتساق أو الجمال فى الطبيعة فمرده إلى العقل الذى يضفى نظاماً على المادة التى تتسم بالفوضى(٣٩).

وقد افتتن أفلاطون بالنظام والاتساق إلى الحد الذى جعله يربط بين مفهوم العدالة واستمرار النظام الطبقى الذى أقره فى دولته، لذلك يقف أفلاطون مع هؤلاء الذين لا يرحبون بالتغير والتطور، إنه كما يقول ديورانت فى كلمات موحية: "... ينظم البشر فى طبقات مثلما يرتب عالم الحشرات الذباب وهو لا يتغاضى عن استخدام الحيل الدينية لتأمين غاياته، إن دولته استاتيكية، إنها يمكن أن تصبح بسهولة مجتمعاً رجعياً عجوزاً يحكمه رجال فى الثمانين متصلبون، ومعادون للابتكار، ولروح التغيير. إن دولته علم مجرد بدون فن، إنها تمجد النظام... وتهمل الحرية التى هى روح الفن، إنها تقدس اسم الجمال، ولكنها تستبعد الفنانين القادرين وحدهم على صنع الجمال وإظهاره. إن دولته هى أسبرطة أو بروسيا، وليست دولة مثالية"(٤٠).

إن "جمهورية أفلاطون" بشكل خاص، وأفكاره السياسية بشكل عام لها بعض ملامح الاستبداد، ويبدو أن كثيراً من الأنظمة

الاستبدادية قد استفادت من أفكاره. فقد حُكمت أوروبا فى العصور الوسطى ولمدة ألف عام بنظام شبيه بذلك النظام الذى أقره أفلاطون فى الجمهورية سواء من ناحية التقسيم الطبقى، أو من ناحية إنفراد رجال الدين بالسلطة من خلال نبوغهم فى المعارف الدينية والسياسية. بل لقد اعتمدت معظم السياسات الكاثوليكية على فكرة أكذوبة أفلاطون الملكية، فالأفكار التى انتشرت فى العصور الوسطى، كالجنة والمطهر والنار يمكن ردها إلى الكتاب الأخير من الجمهورية. وحتى البرنامج التعليمى فى العصور الوسطى قد جرى تصميمه بالأسلوب نفسه الذى صاغه أفلاطون. وعن طريق هذه العقدة الأفلاطونية استطاع حكام أوروبا أن يحكموا شعوبهم دون حاجة إلى العنف أو القوة، بل لقد قبلت تلك الشعوب أن تظل خاضعة وقانعة بعدم اشتراكها فى السلطة(٤١).

وإذا نظرنا إلى العصر الحديث سنجد أن اسم أفلاطون أصبح أكثر ظهوراً فى الصراعات الأيديولوجية الحديثة، خاصة بعد وصول الاشتراكية الوطنية بقيادة هتلر إلى السلطة فى ألمانيا واتجاه عدد من المفكرين الألمان الرسميين إلى بيان أوجه الشبه بين دولة أفلاطون وبرنامج الرايخ الثالث. وقد وصل الأمر إلى حد أن أحد الفلاسفة فى جامعة برلين قد صرح أنه الآن ولأول مرة تحققت فكرة أفلاطون عن الدولة(٤٢). ومع ذلك فهناك من ينفى عن أفلاطون تهمة الفاشية، ويرى أصحاب هذا الفريق أن أفلاطون لم يدافع عن الدولة البوليسية ولم يضع أى نص صريح يشير إلى ذلك، ولم يناد بالمعتقلات أو

غرف التعذيب، بل ولم يكن لديه أى قصد كى يحكم كطاغية[٤٣].

أياً كان الأمر، فإن النوايا الحسنة - فى رأينا - لن تجدى نفعاً فى مجال الحياة السياسية خاصة إذا ما تعلق الأمر بمصير الشعوب، ومهما التمسنا لأفلاطون من أعذار فلن نستطيع أن ننسى عداءه الشديد للديمقراطية، ونظرته الفاشية للجماهير على أنها قطيع لابد له من راع، بل إنها تفتقر فى نظره إلى الذكاء والتجربة وتحتاج دائماً إلى حاكم مطلق يرسم لها معالم الطريق[٤٤].

وبعد هذه الوقفة الطويلة مع فكر وفلسفة أفلاطون نستطيع أن نخرج ببعض الملاحظات الهامة فأولاً: إن المثالية يمكن أن تكون نقدية، لكنها من جانب آخر يمكن أن تصبح ضد الإنسان. فالفكرة يمكن أن تغترب عن الهدف الذى أراده لها صاحبها - وإن كنا نشك فى نوايا أفلاطون الحسنة - فيجب ألا نصفق لأى نقد لمجرد أنه نقد فحسب، بل لابد وأن نتساءل عن بواعث هذا النقد وأهدافه، والتصور البديل الذى يطرحه إن وجد.

ثانياً: إن رفض الواقع لا يكفى وحده للحكم على أى فلسفة بأنها ثورية على النحو الذى سار فيه ماركيوز عندما أشاد بموقف سقراط الناقد تجاه مجتمعه واحتفى بمفاهيم أفلاطون الغارقة فى المثالية والتجريد واعتبرها مثالاً حياً على الفكر التناقضى[*]، الثنائى البعد[٤٥]. وقد رأينا كيف أن فكر أفلاطون المثالى هو بشكل أو بآخر فكر يمهد للاستبداد. من هنا فإن تقييم أى محاولة فلسفية نقدية لابد وأن يتضمن إلى جانب تقييم عملية النقد ذاتها هوية الموضوع الذى

يتجه إليه هذا النقد، سواء أكان النظام السياسى، أم المجتمع ككل، أم الدين أم القيم الأخلاقية.. إلخ، ونعتقد أن موقف أفلاطون النقدى ما كان يمكن أن يفهم على نحو حقيقى دون الإشارة إلى الواقع الذى اتجه إليه النقد، وبذلك ربما نكون قد استطعنا أن نحكم بشكل أقرب إلى الموضوعية على تجربة أفلاطون النقدية.

سادساً: أرسطو: الاختيار الصعب بين بريق السلطة وروعة الحقيقة:

قبل أن نترك العصر اليونانى لابد وأن نشير فى عجالة إلى أرسطو طاليس حتى تكون صورة هذا العصر كاملة قدر الإمكان. قد يبدو أرسطو فيما يتعلق بقضيتنا غير لافت للنظر، فمثاليته على حد تعبير ماركيوز "أكثر استسلاماً فى مواجهة المهام التاريخية للنوع البشرى"(٤٦). واستسلام أرسطو ناشئ عن أنه لم يكن رافضاً للواقع، بل هو من المتصالحين معه. ويعود ذلك إلى أن أرسطو كان فى خدمة فيليب المقدونى الذى استولى على اليونان باسم إعادة الوحدة لبلاد اليونان الممزقة، وقد عين فيليب أرسطوطاليس ليكون معلماً لأبنه الإسكندر الأكبر. فإذا كان أفلاطون هو فيلسوف الفردية الأرستقراطية فإن أرسطو بلا منازع الفيلسوف الرسمى للإمبراطورية المكدونية الأوتوقراطية. وفلسفته تعكس ملامح النظام الاجتماعى الذى خدمه، والذى بدوره أفاض عليه بالكثير من النعم والمال(٤٧). وإذا بحثنا عن بعض الملامح النقدية(*) فى فلسفة أرسطو فسنجدها غالباً ما تتركز فى نقد مبادئ الأنظمة السياسية مثل نقده لمبادئ النظام الديمقراطى، ونقده لمبادئ الأوليجاركية. ففيما يتعلق

بالديمقراطية يرى أرسطو أن الديمقراطية تقوم على افتراض وهمى من المساواة، إذ إنها تقوم على فكرة أن المتساوين أمام القانون يكونون متساوين فى جميع الحقوق الأخرى. وهذا من شأنه أن يؤدى- فى نظر أرسطو - إلى التضحية بالكيف من أجل الكم، والكم أو الجماهير الغوغائية قوة غاشمة، متقلبة الأهواء تحتاج إلى من يقودها ويرشدها وإلا أخلت بالنظام ونشرت الفساد(٤٨). وهو ينتقد المبادئ الأوليجاركية لأنها تحصر السلطة السياسية فى فئة قليلة، وذلك فقد يمتلك زمام السلطة أسرة واحدة أو بعض الأسر، فالأوليجاركية من وجهة نظر أرسطو يمكن أن تؤدى إلى حكم الطغيان الذى يمكن أن يؤدى بدوره إلى الاضطراب(٤٩). وبالتالى يمكن أن يؤدى إلى حدوث الثورات. وهنا يمكن لنا أن نلاحظ أن نقد أرسطو لمبادئ كل من الديمقراطية والأوليجاركية جاء على درجتين، فهو فى نقده للديمقراطية يبدو عنيفاً ورافضاً للمبدأ الذى يقوم عليه النظام الديمقراطى، وهو مشاركة الجماهير من كافة الطبقات فى الحكم. أما فى نقده للأوليجاركية، فيبدو رقيقاً. فكل ما يهدف إليه ليس هو معاداة حكم الصفوة، ولكن قدراً من الاعتدال الذى يجنبه قيام ثورة تطيح بالنظام. وكما يقول سباين، فإن أرسطو يرى "أن عدوان الأثرياء أكثر احتمالاً من عدوان الجماهير"(٥٠).

وفى مقابل هذين النظامين يقول أرسطو بنظام يجمع بين العناصر الصالحة فى الديمقراطية والأوليجاركية معاً. والأساس الاجتماعى لهذا النظام المختلط وجود طبقة متوسطة تتألف من أولئك

الذين ليسوا متطرفين فى ثرائهم أو فقرهم. ومبدأ دولة الطبقة الوسطى كما يفهمه أرسطو هو التوازن بين عاملين لا يمكن إغفالهم فى أى نظام سياسى هما عاملا الكم والكيف، أولهما يشمل أوجه النفوذ السياسى المستمد من قيمة الثروة، ونبالة المولد، وعلو المنزلة، وسمو التربية. على حين يتعلق العامل الثانى بزيادة الكثرة العددية، وكى يتحقق الاستقرار لابد من قيام نوع من التوازن بين هذين العاملين[٥١].

والواقع أن أرسطو لم يلجأ لفكره دولة الطبقة الوسطى إلا بدافع الخوف من حدوث ثورة أو تمرد، إذ يبدو أنه قد استشف بحاسته الفلسفية أن التطرف فى الاستبداد يمكن أن يحيل إلى عكسه، لذلك فهو لا يرفض الاستبداد أو الطغيان طالما أنه لم يتجاوز الدرجة التى تؤدى إلى قلب النظام. وبذلك فقد سبق أرسطو الأنظمة الرأسمالية المعاصرة فى مفهوم احتواء التناقضات الطبقية. من ناحية أخرى فإن الديمقراطية التى يتحدث عنها أرسطو فيما يتصل بعامل الكم هى ديمقراطية القلة لأن أرسطو يحرم العبيد، وكذلك الطبقة المنتجة من شرف المواطنة، وبالتالى يحرمهم من المشاركة فى الحياة السياسية، فالحياة السياسية من نصيب هؤلاء المرفهين المترفين الذين يملكون المال والفراغ ولا يليق بهم أن يلوثوا أيديهم فى العمل[٥٢].

إن أرسطو لا يختلف عن أفلاطون كثيراً فى عدائه للجماهير واحتقاره للإنسان العادى. بل إنه قد يفوقه فى هذا، حيث أنه يدافع عن العبودية على أساس أنها ظاهرة طبيعية، وفى هذا يقول أرسطو:

"يوجد دائماً عامل حاكم وعامل محكوم فى كل شيء مركب، وهذه الصفة المميزة للأشياء الحية توجد فيها كنتاج للطبيعة ككل"(٥٣). وأرسطو مثل أستاذه أيضاً يستمد النموذج الأساسى لفكره فى كافة الميادين من خلال علاقة العبد والسيد، بل إنه قد يبدو من الغريب إذا قلنا إن كتابات أرسطو فى علم الطبيعة يمكن فهمها من خلال هذه العلاقة، فهو يضفى على المادة صفات تجعلها أقرب إلى صفات العبد كالجموح والفوضى والمقاومة، أما الطبيعة أو العقل فهى كالسيد تفرض على المادة تحقيق غايات محددة، وهذا ما يمكن فهمه بجلاء من خلال علل أرسطو الثلاث: المحركة والصورية والغائية(*) . فهذه العلل تفسر أسلوب الطبيعة - أو السيد - فى فرض إرادتها على المادة الفوضوية الجامحة(٥٤).

وهكذا يتبين لنا مرة أخرى أن فلسفة أرسطو لا يمكن أن تُفهم بشكل حقيقى إلا من خلال الواقع السياسى الذى عاصرته، فهى فلسفة تبرر وجود مجتمع طبقى جامد وتضفى عليه طابعاً عقلياً. وفى هذا الإطار يمكن النظر إلى أفكار كالجوهر أو الصورة، والصفات، وقواعد المنطق الصورى الجامدة على أنها تعكس نظاماً اجتماعياً سكونياً، هو الإمبراطورية المكدونية التى كانت بحاجة إلى من يفترض ويبرر أن للناس طبائع ثابتة لا تتغير، وقد كان أرسطو بحق معبراً عن هذه الحاجة(٥٥).

هوامش الفصل الأول

(1) John Burnet - Greek Philosophy, Thales to Plato, Macmillan & Co. Ltd., London, 1968, P.13, 16.

(٢) ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٣٠.

(٣) فريدريك نيتشه: الفلسفة فى العصر المأساوى الإغريقى، تعريب: د. سهيل القش، الطبعة الثانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣، ص ٤٦.

(٤) وولتر ستيس: المرجع المذكور، ص ص ٣٢-٣٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٦١.

(٦) بروتراندرسل: حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة د. فؤاد زكريا، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير ١٩٨٣، ص٣٨.

(٧) ستيس: المرجع المذكور، ص ٧٠.

(٨) اقتبسه نيتشه فى المرجع المذكور، ص ٥٤.

(٩) ستيس: المرجع المذكور، ص ص ٧١-٧٣.

(١٠) ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الثانى من المجلد الثانى "حياة اليونان"، ترجمة محمد بدران، الطبعة الثالثة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨، ص ص ٢١١-٢١٢.

(١١) د. عبدالرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، الطبعة الرابعة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، عام ١٩٦٩، ص ١٧٠.

(١٢) ستيس: المرجع المذكور، ص ص ٩٧-٩٨.

(١٣) المرجع السابق: ص ٩٨.

(14) Will Durant- The Story of Philosophy, Simon and Schuster, New York, 1953. PP. 6-7.

(١٥) ول ديورانت: المرجع المذكور، ص ٢١٤.

(١٦) المرجع السابق: الصفحة نفسها.

(١٧) ستيس: المرجع المذكور، ص ١٠٧.

(١٨) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، ١٩٧٧، ص ١٢٥.

(١٩) المرجع السابق: الصفحة نفسها.

(٢٠) ستيس: المرجع المذكور، ص ص ١٠٧–١٠٨.

(21) Durant: Op. Cit., P. 88.

(٢٢) ستيس، ص ١٠٩.

(٢٣) جورج هـ. سباين: تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسى، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، يوليو ١٩٧١، ص ٣٩.

(*) إن الشباب الذى التف حول سقراط كان يتمتع بالثروة والفراغ الذى يتيح لهم أكبر وقت فى صحبة سقراط، أما أنصار الديمقراطية وهم فى الغالب من الفقراء فلم يكن لديهم الوقت أو المال كى يتفرغوا لدراسة أو ممارسة الفلسفة. انظر: جمهورية أفلاطون، ترجمة وتقديم د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ٢٣.

(24) Durant: Op.Cit., P.152.

(٢٥) وولتر ستيس، المرجع المذكور، ص ١٥٨.

(26) H. Marcuse: Negations, Essay in Critical Theory, Benguin Books, 1967, P.91., PP. 45-46.

(*) إن ماركيوز يستخدم كلمة Facticity كمقابل لكلمة Reality والكلمة الأولى تحمل بالنسبة لماركيوز معنى مستهجناً وسيئاً، لذلك فكثيراًما يضيف إليها كلمة السيئة، وهذا المعنى يتردد كثيراً فى كتابه "فلسفة النفى". أما الكلمة الثانية فلها دلالات إيجابية، إذ تعبر عن حركة الواقع، فالواقعى عند ماركيوز هو المطابق لمعايير العقل، فالواقعى هو المعقول، (انظر: العقل والثورة، ص ١٥، ٣١) ونحن من جانبنا سنترجم الكلمة الأولى بالوقائعية تمييزاً لها عن الثانية الواقعية.

(27) Marcuse: Negation, P.91.

(28) Ibid., P.92.

(٢٩) د. فؤاد زكريا، مقدمة جمهورية أفلاطون، ص ١٧.

(٣٠) جورج سباين، المرجع المذكور، ص ١٢، ١٦.

(٣١) د. فؤاد زكريا: المرجع المذكور، ص ص ١٨-١٩.

(٣٢) المرجع السابق: ص ص ٢٠-٢١.

(٣٣) المرجع السابق: ص ص ٢٢-٢٣.

(34) Sir Erenest Barker: The Political Thought of Plato and Aristotle, Dover Publications, Inc., New York, 1959,P.160.

(35) Ibid. P.160.

(36) Will Durant, Op.Cit., PP.24-25.

(*) من المعروف أن أفلاطون قد تراجع عن فكرة استبعاده للقانون فى مؤلفاته التالية على نحو ما نرى فى "السياسى" و"القوانين".

(٣٧) جورج سباين: المرجع المذكور، ص ص ٦٦-٦٧.

(38) Benjamin Farrington; Greek Science, Penguin Books, London, 1953, P.142.

(*) إن قول أفلاطون بطبقة ثالثة هى طبقة المساعدين لا يعنى أى انحراف عن مقولة العبد والسيد، من حيث أن هذه الطبقة لاتزيد عن كونها أدوات فى يد طبقة الحكام تستخدمها لأحكام قبضتها على الطبقة الدنيا (انظر B. Farrington, Greek Science, P.143).

(39) B. Farrington, Op.Cit., PP.143-144.

(40) W. Durant, Op.Cit., P. 38.

(41) Ibid. P. 35.

(42) Glenn. R. Morrow ; Plato and the rule of law (in) plato, Edited by Gregory vlastos, Anchor Books, New York,1971, P.144.

(43) Wayne A. R. Lays: Was plato non-Political ? (in)Plato ed by G. Valstos, P. 167.

(٤٤) د. فؤاد زكريا: المرجع المذكور، ص ١١٦.

(*) بمعنى أنه فكر متناقض مع كل ما هو قائم من مؤسسات اجتماعية، وهو الفكر الوحيد الذى يتسم بالأصالة فى رأى ماركيوز.

(45) Marcuse ; One Dimensional Man, Beacon Press,Boston, 1969, PP.132-134.

(46) Marcuse: Negations, P.92.

(٤٧) جون لويس: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، الطبعة الثالثة، دار الحقيقية، بيروت، ١٩٧٨، ص ٣٥.

(*) لقد انتقد أرسطو المثل الأفلاطونية وانتقد فكرة شيوعية أفلاطون – التى تخص الصفوة الميسورة، وانتقد مشاعية الأسرة، لكن هذه الانتقادات هى جزء من البناء الفلسفى لفكر أرسطو، لأن أى فلسفة هى نقدية بصورة أو أخرى، على الأقل فى نطاق موقفها من الفلسفات السابقة عليها.

(48) Durant: Op.Cit., P.70.

(٤٩) جورج سباين: المرجع المذكور، ص ١٤١.

(٥٠) المرجع السابق: الصفحة نفسها.

(٥١) المرجع السابق: ص ص ١٤٣–١٤٥.

(٥٢) جون لويس: المرجع المذكور، ص ٤٦.

(53) B. Farrington, Op.Cit., P.145.

(*) لقد لعبت العلة الغائية دوراً أساسياً فى العصر الوسيط خاصة فى تفسير الظواهر التى لا دخل فيها للوعى البشرى كالقضاء والقدر. وبشكل عام فقد كانت هذه العلة عائقاً فى طريق تقدم العلم وفى التطور البشرى (انظر جون لويس: ص ص ٤٢–٤٣).

(54) B. Farrrington, Op.Cit., PP. 145-146.

(٥٥) جون لويس: المرجع المذكور، ص ٣٦.

الفصل الثانى
فلسفة العصور الوسطى
الصراع بين الفلسفة والفكر الدينى

أولاً: العصر الإسلامى الوسيط:

هناك ما يشبه الاعتقاد الراسخ بأن الفلسفة الإسلامية كانت فى كافة صورها خادمة للعقيدة، وأن فلاسفة الإسلام لم يكونوا سوى دعاة للدين فى ثوب فلسفى. ولا شك أن هذا الرأى مبالغ فيه ومخالف للواقع وللتاريخ. ففلاسفة الإسلام لم يكونوا جميعاً على هذه الصورة الاستسلامية، ومن الظلم الشديد أن نضعهم جميعاً فى سلة واحدة. كذلك يجب ألا يغيب عن ناظرينا ونحن نتناول هؤلاء الرجال ظروف العصر والواقع السياسى الذى كان سائداً.

وإذا تساءلنا عن الدور النقدى للفلسفة فى هذه المرحلة سنجد أن هذا الدور قد اتخذ طابعاً ثورياً نضالياً، خاصة فى ظل وجود أنظمة سياسية – دينية أضفت على نفسها طابع القداسة والطهر،

واتخذت من العقائد الدينية فى كثير من الأحيان ستاراً كثيفاً تخفى به وجهها القبيح، من هنا فقد كان أى نقد لتلك الأنظمة يعنى فى الوقت نفسه نقداً للدين والعكس صحيح. ولو تأملنا تاريخنا الإسلامى بدءاً من عصر معاوية سنجد أن معظم الأنظمة السياسية(*) قد ناصبت الاتجاهات العقلية عداءً واضحاً ولم تسمح بها إلا بالقدر الذى يخدم مصالحها أو لا يتعارض مع هذه المصالح.

والبداية التقريبية لما يمكن أن نسميه عصر الاستنارة الإسلامية قد نشأت من خلال الجدل الذى ثار حول بعض المسائل الإيمانية ومنها خلق القرآن. وقد كان المعتزلة أهم وأبرز تلك الفرق الكلامية التى شاركت فى هذا الجدل. أنكر المعتزلة من جانبهم القول بقدم القرآن، وأقاموا منهجاً عقلياً فى فهم آياته يتلخص فى أنه إذا تعارض النص مع العقل وجب ألا يفسر النص تفسيراً حرفياً بل مجازياً وهذا ما يعرف بمنهج التأويل(١). وعلى هذا النحو فلم يجعل المعتزلة من الفلسفة خادمة للدين على نحو ما فعل الأشاعرة مثلاً، بل جعلوا العقل أساساً للنقل. ومن هذه الناحية يمكن النظر إلى المعتزلة على أنهم أول اتجاه فلسفى حقيقى يولد فى التربة الإسلامية.

وقد ظهر المعتزلة(*) فى وسط ظروف اجتماعية تميزت بالثورات والانتفاضات والاضطربات التى شهدها المجتمع الإسلامى منذ مقتل عثمان بن عفان وإلى ما بعد ذلك. وفى أواخر هذه الفترة المضطربة سياسياً واجتماعياً كانت أغلب الروافد الفكرية قد صبت فى مصب واحد هو حركة المعتزلة(٢).

مارست هذه الحركة منذ بدايتها نشاطاً سياسياً ملحوظاً على المستوى النظرى وعلى مستوى الممارسة، فعلى المستوى الأول نلاحظ أن موقف المعتزلة السياسى يتحدد منذ البداية فى سياق تقييمهم النقدى لتطور قضية السلطة والخلافة منذ وفاة الرسول وظهور مشكلة الخلافة. وهم يقسمون هذا التطور إلى عدة مراحل: فهناك عصر النبوة وأبى بكر وعمر والسنوات الست الأولى من حكم عثمان وهو العصر الذى تميز بروح الوحدة والالتفاف حول الكتاب والسنة. ثم عصر عليّ الذى تميز بكثرة الفتن والحروب حتى انتهى الأمر باستشهاده. ثم عصر الدولة الأموية الذى بدأ رسمياً بتنازل الحسن بن على لمعاوية بن أبى سفيان عن السلطة. وقد وجه المعتزلة سهام نقدهم إلى معاوية ونظروا إليه على أنه قد اغتصب سلطة الخلافة من الحسن واعتدى على حق من حقوق المسلمين وهو الشورى[٣]. ولم يقف المعتزلة عند حد النقد السياسى النظرى، بل إنهم قد شاركوا فى الثورة ضد السلطة الأموية من الداخل فكسبوا فى صفوفهم أحد الأمراء الأمويين وهو اليزيد بن الوليد بن عبد الملك[*]. (١٢٦ هـ-٧٤٣م). كما حاولوا المحاولة نفسها فى عهد "مروان بن محمد" (١٢٧-١٣٢هـ = ٧٤٤-٧٤٩م) آخر الأمويين. ثم كانت قمة نشاطهم السياسى والعسكرى والفكرى ضد السلطة الأوية عندما ساهموا مع الشيعة فى إسقاط الحكم الأموى مما أدى إلى استقرار السلطة فى يد بنى العباس[٤].

وفى فترة الدولة العباسية تأرجحت علاقة المعتزلة بالعباسيين ما بين النقد والتأييد حتى عصر المأمون (١٩٨-٢١٨هـ =٨١٣-٨٣٣م)

والذى بلغ فيه المعتزلة قمة مجدهم ونفوذهم. فقد افتتن المأمون بعقائد المعتزلة ورفعها إلى منزلة مذهب الدولة الرسمى وانتهى الأمر بأن جعل رفض هذه المبادئ من الجرائم التى يعاقب عليها بالإعدام(٥). وقد سار "المعتصم" و"الواثق" اللذان توليا الخلافة بعد المأمون على السياسة نفسها. لكن الأمر تغير تماماً فى عهد المتوكل الذى قاد إنقلاباً فكرياً وسياسياً ضد المبادئ التى أسسها المأمون. فأخرج المعتزلة وغيرهم من المستنيرين من مناصب الدولة والوظائف التعليمية وفرض آراء ومعتقدات أهل السنة وأقر قانوناً يحتم القول بأن القرآن أزلى غير مخلوق(٦). وهنا تبرز مرحلة جديدة وعنيفة من الصراع بين الأيديولوجية الحاكمة التى تمثل الفكر المحافظ، والأيديولوجية المعارضة التى تمثل الاتجاه العقلى الناقد كما عبر عنه المعتزلة والفلاسفة.

إن ما يستوقفنا من خلال هذا العرض السريع لتاريخ المعتزلة من خلال علاقتها بالأنظمة السياسية القائمة هو بيان أن المناقشات الفلسفية التى دارت حول المسائل الإيمانية كخلق القرآن، وحرية الإنسان ومشكلة الشر - وكلها كما نرى مشاكل فلسفية - كانت جزءاً من نسيج الواقع السياسى الاجتماعى. ولعل أهمية الفكر المعتزلى تعود إلى أنه فكر نقدى فى أساسه، ونقده موجه أساساً للمقولات السياسية: فمثلاً قال فلاسفة المعتزلة بمبدأ حرية الإنسان وقدرته على الاختيار، وربطوا بين نظرية الجبر والسلطة الأموية ورأوا أن لمفهوم الجبر أبعاداً سياسية فى المجتمع الإسلامى، بل

اتهموا معاوية بن أبى سفيان بأنه أول من دعا لهذا النوع من الفكر ليدعم سلطته ويبرر انتقال السلطة إليه على أنها قدر من عند الله[٧].

ويبدو أن موقع المعتزلة التاريخى على خارطة الفكر الفلسفى الإسلامى وموقفهم الملتحم بقضايا العصر، يذكرنا بموقع وموقف السوفسطائية فى الفلسفة اليونانية. وإننا لنعتقد بأن هناك بعض السمات المشتركة بينهما والتى يمكن إيجازها فيما يلى:

١- إن كلا منهما يمثل البدايات التقريبية لروح الاستنارة فى عصره.

٢- مهاجمة القيم السائدة والإعلاء من قيمة الإنسان. وفى حالتنا الراهنة نجد أن المعتزلة قد انتقدت الفكر السلفى وهاجمت منهجه فى فهم الآيات القرآنية. وكذلك قالت بحرية الإنسان فى مقابل الاتجاهات الجبرية.

٣- ارتباط النظرية بالممارسة، فلم تكن السوفسطائية فى عصرها منفصلة عن الواقع السياسى لأثينا، وكذلك لم تكن المعتزلة بمنأى عن الصراعات السياسية فى العالم الإسلامى.

٤- دافع فريق كبير من السوفسطائية عن الديمقراطية، وكذلك فعلت المعتزلة عندما أقرت مبدأ الشورى كأساس للخلافة الإسلامية.

٥- مثلما مهدت السوفسطائية لميلاد سقراط وأفلاطون وأرسطو كذلك جعلت المعتزلة من ميلاد الكندى والفلاسفة اللاحقين أمراً ممكناً ومشروعاً.

وقد جاء بعد المعتزلة عدد من الفلاسفة من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا. وحاول كل بطريقته أن يوفق بين الدين والفلسفة، ولكن

الملاحظ أنهم قد أضروا بكل من الفلسفة والدين معاً، لأن الفلسفة نوع من البحث العقلى الحر الذى يجب ألا يتقيد بأى سلطات. والدين يتضمن كثيراً من الجوانب التى تستعصى على إدراك العقل والتى يجب التسليم بها لمن أراد أن يؤمن. ومن هنا فقد ندرت فى تلك الفترة الإبداعات الفلسفية وحل محلها محاولات تلفيقية للمواءمة بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامى. ويبدو أن روح القمع التى سادت تلك الفترة والخوف من تهمة المروق والكفر - والتى كان ما أسهل أن يتهم بها الفيلسوف - قد اضطرتهم إلى محاولة تقديم أفكارهم الفلسفية فى صورة تقبلها السلطات القائمة. ولكن رغم ذلك لم يسلم هؤلاء الفلاسفة من روح البطش والاضطهاد والتشريد. فقد تعرض المعتزلة فى عهد "المتوكل" لكافة ضروب القهر والتنكيل وعوملوا على أنهم مواطنون من الدرجة الثانية، فلم تكن تقبل شهادتهم أمام القضاء[٨]. وفى عام ١١٥٠م أمر الخليفة "المستنجد" بإحراق جميع كتب ابن سينا وإخوان الصفا الفلسفية. وفى عام ١١٩٤م أصدر الأمير "أبويوسف يعقوب المنصور" وكان وقتئذ فى أشبيلية أمراً بإحراق جميع كتب ابن رشد إلا عدداً قليلاً منها فى التاريخ الطبيعى، وحرم على رعاياه دراسة الفلسفة وأمرهم بأن يلقوا فى النار جميع كتبها أينما وجدت. وقد خضع العامة لتنفيذ هذه الأوامر، وفى هذا الوقت أيضاً أعدم ابن حبيب لدراسته الفلسفة[٩].

وإذا تحدثنا عن الدور الذى لعبته الفلسفة فى هذا العصر فسنجد أنه كان فى غالب الأمر دوراً تقليدياً، أعنى الدور الذى

تمارسه أى فلسفة من خلال موقفها من الاتجاهات الفلسفية الأخرى. وقد أشرنا فى مناسبات سابقة إلى أن أى فلسفة هى نقدية بصورة أو بأخرى من حيث إنها لابد وأن تتخذ موقفاً من الفكر السابق أو المعاصر لها، لكن هذا لا يمنعنا من التوقف أمام نمطين بارزين من النقد، وعلى الرغم من أنهما لم يتجاوزا النطاق الفلسفى إلا أنه كان لهما دوراً فعالاً فى الحياة السياسية والاجتماعية فى عصرهما، وفى العصور التالية. النمط الأول: هو نقد الغزالى للفلاسفة الذى يعد هدماً للفلسفة ذاتها، فهو نقد ينصب على العقل البشرى لا لبيان حدوده على نحو ما فعل كانط ولكنه مهاجمة العقل باعتباره آلة الكفر والضلال، وهذا ما يصرح به الغزالى فى كتاب "التهافت" حيث يبين أنه لا يريد إلا هدم مذاهب الفلاسفة وإظهار ما فيها من تناقض وعجز من أجل إثبات فشل العقل الإنسانى فى الوصول إلى الحقيقة. يصنف الغزالى الفلاسفة بحسب مذاهبهم إلى ثلاثة أقسام: الدهريين، والطبيعيين، والإلهيين. ويذهب إلى القول بالحاد المذاهب الثلاثة[١٠]. وحين يعلن الغزالى تكفيره للفلاسفة، فإنه يعتمد إلى حد كبير على نوع من الأسلوب الخطابى أكثر من اعتماده على أسلوب برهانى دقيق. وفى النهاية يرتمى الغزالى فى أحضان التصوف باعتباره الطريق الأمثل للوصول إلى الحقيقة[١١].

عموماً فإن نقد الغزالى للفلاسفة وتكفيره لهم ما هو إلا موقف معادٍ للفلسفة، ومحاولة لاستئصال عناصر الاستنارة العقلية التى أرسى دعائمها المعتزلة والفلاسفة معاً، ولا شك أنه قد كان لهذا

الاتجاه دوراً فعالاً ومؤثراً فى الجمود الذى ران على ثقافتنا الإسلامية فترات طويلة وما زلنا نجنى ثماره إلى الآن فى صورة اتجاهات لا عقلية تحاول أن تؤكد وجودها على الساحة الفكرية عن طريق إشهار سلاح التكفير فى وجه الآراء المعارضة لها.

أما النمط الثانى من النقد، فهو على النقيض من النمط الأول، إذ يتخذ من العقل سلاحاً فى التعبير عن نفسه ويدافع عن الفسفة فى وجه خصومها بكل ما أوتى من قوة. ويمكن لنا أن نمثل لهذا الاتجاه باثنين من الفلاسفة حملا لواء الاستنارة فى عصرهما وهما أبوبكر الرازى، وابن رشد. أما الأول – الرازى(*) – فهو كما يقول عنه د. إبراهيم مدكور "... مجدد وذو آراء مستقلة يجدر بنا أن نعرفها بصرف النظر عن خطئها أو صوابها أو شذوذها أو اعتدالها"(١٢). ففى فلسفته جرأة غريبة تدفع الباحث إلى دراستها والاهتمام بها، فهو لا يتردد فى أن يرفض بعض الآراء الأرسطية ويضع نفسه فى مصاف الفلاسفة الكبار مثل إبقراط وسقراط، وهو لا يعترف بالعبارة القائلة: "وما ترك الأول للآخر شيئاً"(١٣). ويختلف الرازى عن فلاسفة الإسلام فى عدة نواح:

* فهو ينتقد استناذهم وزعيمهم أرسطو ويخرج على كثير من نظرياته الطبيعية والميتافيزيقة(١٤).

* وهو فى المقابل يولى اهتماماً خاصاً بسقراط ويجعل منه مثله الأعلى فى الفكر والحياة(١٥).

* ينتقد الرازى محاولة الفلاسفة فى التوفيق بين الدين والفلسفة ويرى تعارض كل منهما مع الآخر، فالفلسفة هى السبيل الوحيد لإصلاح كل من الفرد والمجتمع، أما الأديان فهى مدعاة التنافس والصراع بين الشر(١٦).

* يرفض الرازى فكرة المعجزات النبوية ويصرح بأن الأنبياء لا حق لهم فى أن يدعوا لأنفسهم بأى ميزة خاصة عقلية كانت أو روحية، فالناس جميعاً متساوون وعدالة الله وحكمته تقتضى ألا يمتاز واحد على آخر(١٧).

والواقع أن آراء الرازى فى جملتها تمثل أعنف نقد وجه إلى الدين والنبوة طوال العصور الوسطى، وهذا ما جعل "ماسينون" يذهب إلى أن أثر الرازى قد امتد إلى الغرب فكان نبع تلك الانتقادات التى وجهها أصحاب الاتجاه العقلى فى أوروبا إلى الدين والنبوة فى عهد فريدريك الثانى(١٨).

وقد لاقت آراء الرازى هجوماً عنيفاً من بعض الفلاسفة والفقهاء فبادروا بالحكم عليه بتهمة المروق عن الدين، وحاربوا مؤلفاته وأحرقوا ما أمكنهم منها. ومن هؤلاء نذكر بعض الإسماعيلية من أمثال أبى حاتم الرازى والكرمانى وناصر خسرو وغيرهم. كذلك كان ابن سينا خصماً عنيداً للرازى ويبدو أن هذا العداء كان دون سبب ظاهر اللهم إلا الحسد والغيرة(١٩). ويرى دكتور فتح الله خليف أن الاتهامات التى وجهت للرازى وعقيدته هى اتهامات تقليدية يتهم بها كل من اشتغل فى حقل الفلسفة، وحتى الغزالى الذى هاجم

الفلاسفة لم يسلم من إدانة ابن تيمية ولم يشفع للغزالى عند ابن تيمية اعترفاته فى "المنقذ من الضلال" ولا كتابته لـ "تهافت الفلاسفة"[٢٠].

ومهما كان الأمر فإن الرازى كان نمطاً فريداً فى عصره، جريئاً فى نقده، وهو كما يقول الدكتور عبدالرحمن بدوى "الشخصية الوحيدة التى نستطيع أن نقول إنها كانت متوحدة إلى حد كبير، وهى شخصية محمد بن زكريا الرازى، لا لأن الوسط الذى كان يحيا فيه كان بطبعه مضاداً لتأثره به وانتشار أفكاره، بل لأنه كان نسيج وحده، وكان يتقدم عصره بمراحل واسعة جداً.. ولهذا يجب أن يوضع كحد أعلى لتلك النزعة الإنسانية العربية"[٢١].

وقد سار ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ-١١٢٦-١١٩٨م) على نفس الدرب الذى سار فيه الرازى من قبل، فرفض من الأساس الطريقة التى عالج بها المتكلمون الفلاسفة علاقة الدين بالفلسفة، وأعلن أن الدين يجب أن يفهم من داخل الدين وعن طريق معطياته، وأن الفلسفة يجب أن تفهم أيضاً من داخل الفلسفة وعن طريق مقدماتها ومقولاتها[٢٢]. ووجه ابن رشد نقده للمنهج الذى استند إليه ابن سينا والمتكلمون فى تناولهم للقضايا الفلسفية، أى منهج الاستدلال بالشاهد على الغاب. ويرى أن نقطة الضعف الرئيسية فى هذا المنهج[*] - على النحو الذى وظفه به هؤلاء - هى أنه يجمع بين عالمين مختلفين تماماً: عالم الطبيعة، وما بعد الطبيعة، عالم الغيب وعالم الشهادة. فى حين أن الاستدلال لا يكون صالحاً كما يبين ابن

رشد إلا حينما يستوى طبيعة الشاهد والغائب معاً. فعالم الغيب هنا هو عالم المطلق أما عالم الشهادة فهو عالم الحس النسبى المتغير، لذلك لا يمكن قياس إحدهما على الآخر.

وينتقل ابن رشد من نقد المنهج إلى نقد وتفنيد تلك المفاهيم التى وضعها هؤلاء فى محاولتهم الرامية إلى مزج الفلسفة بالدين مثل الحدوث والقدم، والنهائى واللانهائى، المكن والواجب، الفيض أو مشكلة صدور الكثرة عن الواحد[٢٣].... إلخ. ولسنا بحاجة هنا إلى الخوض فى تفاصيل نقد ابن رشد لهذه المفاهيم، لكن ما يهمنا هو أن ابن رشد قد أعاد الفلسفة والعلم إلى مكانهما الصحيح، وفرق بين المعرفة النقلية التى تأتى عن طريق الوحى، والمعرفة العقلية. ووضع الأخيرة فى مرتبة أسمى من المعرفة النقلية وقال بأنه إذا اختلف العقل والنقل فيجب أن يؤول النقل دون رحمة لحساب العقل[٢٤]. ومن الغريب أن تموت أفكار ابن رشد فى البيئة التى نبتت فيها وتزدهر فى أرض غريبة هى أوروبا فى القرن الثالث عشر. ويبدو أنه قد كانت وما زالت هناك محاولات دائمة تستهدف اغتيال العقل فى البيئة العربية الإسلامية. وهذا ما يفسر لماذا تقدم الغرب ووصل إلى ما وصل إليه ولماذا نحن مازلنا نتخبط فى ظلام العصور الوسطى ونحيا ونفكر بنفس مقولات الغزالى وغيره من أصحاب الاتجاهات اللاعقلية الجامدة.

ثانياً: العصر الأوروبى الوسيط:

مثلما كان قدر الفلسفة الإسلامية أن تحيا مرتبطة بالدين فى البيئة الإسلامية، فكذلك كان قدرها فى العصر الأوروبى الوسيط. فمع انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية أصبحت المسيحية فى

عهد القديس قسطنطين (٣٣٤م) هى العقيدة الرسمية المسيطرة على الدولة[٢٥]. واتخذت لها منذ ذلك العصر سمات تختلف عن طابع الطهارة الأخلاقية التى كانت عليها الكنيسة (المؤسسة الحاضنة للمسيحية والمعبرة عنها) فى بداية عهدها، فظهر التأثير الوثنى والأفلاطونى معاً، وازداد إيمان الناس بقيمة المظاهر خاصة الآثار والأماكن المقدسة والقديسيين والملائكة، تلك المظاهر التى تميز المجتمعات فى عصور انحطاطها وتخلفها. وفى هذا المعنى يقول هوبز: "لو تمعن إنسان فى أصول هذه السيطرة الكنسية العظيمة، لتبين بسهولة أن البابوية ليست إلا شبح الإمبراطورية الرومانية الميتة، وقد جلست متوجة على قبر هذه الأخيرة"[٢٦]. وقد لعبت الظروف الاجتماعية الاقتصادية السيئة دورها السحرى فى زيادة قوى الكنيسة، واستمرار سيطرتها، ففى شقاء الجماهير الفرصة الذهبية للكاهن، وكلما اشتد ضغط الحياة الأرضية وزادت مآسيها استنجد البشر بأدوية أقوى وأنفذ، وقد كانت الكنيسة فى العصور الوسطى هى وسيلة هؤلاء الذين فقدوا كل أمل فى النجاة. وقد عبر القديس أوغسطين أصدق تعبير عن روح اليأس والاستسلام التى سادت هذه الفترة، فهو ينادى الناس مطالباً إياهم أن يشيدوا مدينة الله لتكون ملجأ تلك الأرواح الطيبة التى نحيا بين أنقاض عالم منهار[٢٧]. وهو يقسم العالم إلى مدينتين: مدينة الله أو المدينة السماوية التى يمثلها بنو رسرائيل، ومدينة الشيطان أو المدينة الأرضية التى تشمل باقى الإنسانية والتى بلغت ذروتها فى

الإمبراطورية الرومانية. والكنيسة هى الجماعة البشرية التى اختارها الله كى تعمل على تحقيق وبناء المدينة السماوية. أما الدولة فيجب أن تخضع تماماً للكنيسة لأنها أدنى منها مرتبة باعتبار الموضوع والغاية(٢٨). وعلى ذلك فالدول العلمانية ميتة روحياً مالم تتحد وتتحالف مع الكنيسة تحالفاً تاماً، بل إن الإنسانية نفسها لا يمكن لها أن تكون معقولة وذات معنى إلا من خلال شريعة السقوط والخلاص(٢٩).

وقد كان من الطبيعى أن يقرر أوغسطين بعد ذلك أن العقل يأتى فى المرتبة بعد الإيمان، وقد وضع لذلك قاعدة أصولية مؤداها أن "سلطة الكتاب المقدس هى أكبر من جميع قوى العقل الإنسانى"(٣٠). والواقع أن إلغاء أوغسطين للعقل يشبه إلى حد كبير موقف الغزالى فى الفكر الإسلامى، وعلى الرغم من أن الغزالى قد جاء بعد أوغسطين بعدة قرون، إلا أننا يمكن أن نلمس شيئاً من التشابه فى كلا الموقفين.

وفى عهد شارلمان تغيرت الظروف لصالح الفلسفة، إذ أعلن شارلمان فى عام ٧٧٨ رغبته فى نشر المدارس فى كافة أرجاء الإمبراطورية، وخاصة فى إيطاليا وإنجلترا وإيرلندا، وكانت الفلسفة تمثل جانباً كبيراً من اهتمامات هذه المدارس، حيث كانت هناك قضايا فلسفية كثيرة تعالج فى تضاعيف الشروح على الكتب المقدسة وفى المناقشات اللاهوتية التى كانت تدور حول الثالوث الأقدس، وسر القربان والملائكة، والجنة والنار، ورؤية الله فى

الجنة..إلخ(٣١). وقد نشأ عن هذا النشاط الفكرى المحصور فى دائرة الدين من ناحية، والممتد بصورة متنامية إلى الفلسفة من ناحية أخرى ما يسمى بالفلسفة المدرسية. وأولى ثمرات هذه المرحلة سكوت أريجين، الذى ولد فى الفترة ما بين ٨١٠-٨١٥م وهو أكبر أساتذة القرن التاسع وكان أول فيلسوف مدرسى عاصر الكندى، وقد مد أريجين سلطة العقل إلى موضوع الإيمان بأكمله غير مبالٍ بين ما هو طبيعى، وما هو فوق الطبيعة، فلسطة العقل فى نظره يجب أن تكون صادرة عن نفسها، بل إن كل سلطة أخرى لا تقوم على العقل تُعتبر سلطة كسيحة، لهذا يمكن القول بأن أريجين كان رائد المذهب العقلى فى العصر الوسيط(٣٢). فقد كان حقاً جريئاً كل الجرأة وأعطى لنفسه الحرية الكاملة فى تفسير النصوص الدينية تفسيراً عقلياً، مما جعل الكنيسة تنظر إليه بعين الشك والحذر، لذلك فقد حرمت كتبه وأصبح مطروداً من الكنيسة. إن أريجين "... كان عقلاً ذات نزعة تنوير خطيرة هى التى كانت نقطة البدء فى نزعة التنوير كلها فى العصور الوسطى"(٣٣).

وأبرز الفلاسفة بعد أريجين هو القديس أنسلم(*). (١٠٣٣-١٠٠٩) وتعد فلسفته فى جملتها نوعاً من التوفيق بين الدين والفلسفة، فهو تلميذ مخلص لأوغسطين وتقوم رؤيته الفلسفية على خضوع العقل للإيمان، فهو صاحب مبدأ "آمن كى تعقل"، لذلك فقد جاءت فلسفته دفاعاً عن الكنيسة وتبريراً لوجودها(٣٤). ويبدو أن فلسفة أنسلم قد أثرت ولكن بشكل سلبى فى الفيلسوف الفرنسى

بيير أبيلارد (١٠٩٧-١١٤٢) الذى عارض أوغسطين وأنسلم بشكل واضح، ودعا إلى تحكيم العقل فى كافة أمور الدين، وقال إن الملحدين يجب أن يردوا عن الحادهم بالعقل والمنطق وليس بالإرهاب والعنف ومحاكم التفتيش. ولاشك أن آراءه المتحررة كانت سبباً فى اضطهاده وتفاقم المحن التى حلت به. ويبدو أن الذى أثار الكنيسة على أبيلارد وأزعجها أكثر من أى الحاد هو قوله بأنه لا أسرار فى الدين، وأن العقائد كلها يجب أن تكون خاضعة للتفسير القائم على العقل. وليس ثمة غرابة فى أن تصدر هذه الأقوال عن أبيلارد وهو الشاعر العاشق(*). الثمل بنشوة المنطق والذى لم يتردد قط فى أن يربطه بكلمة الله، بل ويكاد يرفعه إلى مرتبة العلوم القدسية[٣٥].

وعلى الرغم من أن أبيلارد لم يقم مذهباً فلسفياً بالمعنى المعروف للكلمة إلا أن البعض يرتفعون به إلى أعلى مستوى، فيجعلونه أعظم شخصية فى العصور الوسطى، من حيث إيمانه الواثق بالعقل، وآراءه، الجريئة المتحررة. ويقولون عنه أيضاً إنه كان سلفاً لكانط فى مذهبه النقدى[٣٦].

وقد زادت هذه النزعة العقلية الناقدة فى القرن الثالث عشر على أثر إتصال الأوروبيين بالمسلمين عن طريق الحروب الصليبية وترجمة الكتب، وعندما ظهر للأوروبيين وجود دين آخر، وحضارة أخرى أخرجت مفكرين عظام كالكندى وابن سينا والفارابى وابن رشد، كان ذلك فى حد ذاته كشفاً اضطربت له نفوسهم واشعل عقولهم. ولاشك أن مقارنة الأديان كثيراً ما تضر الدين أكثر مما تنفعه[٣٧].

ولعل أبرز سمات القرن الثالث عشر هو أنه كان يموج بكثير من الاتجاهات الفلسفية والتى يحصرها الدكتور عبدالرحمن بدوى فى أربعة اتجاهات:

١- المدرسة الأوغسطينية وكانت استمراراً لفلسفة أوغسطين وتعاليم اللاهوتيين.

٢- مدرسة أتباع القديس دومنيك وكانوا متأثرين بفلسفة أرسطو ومن أشهر ممثليها ألبير الكبير وتوماس الأكوينى، وقد استخدم هذا التيار أرسطو بشكل يخدم العقيدة، فأصبحت الأرسطية على أيديهم عقيدة لا تنفصل عن العقيدة المسيحية[٣٨].

٣- المدرسة الرشدية اللاتينية وهى تختلف عن المدرستين السابقتين، فهى لم تهتم بالتوفيق بين الدين والفلسفة وتأثرت بأفكار ابن رشد فى التمييز بين الحقيقة العقلية والحقيقة اللاهوتية، ومن أبرز ممثليها سيجر البرابنتى.

٤- مدرسة أكسفورد، وقد كانت هذه المدرسة نواة المذهب التجريبى فى العصر الحديث وأشهر ممثليها روجر بيكون[٣٩].

أما القرن الرابع عشر فقد جاء محملاً برياح التحول والتغيير، وهو يتضمن عدة خصائص تجعل منه قرناً فريداً فى هذا العصر:

* هو يعد قرن زعزعة وهدم وتفكيك للأبنية الفكرية السابقة[٤٠].

* وعلى المستوى السياسى يتميز هذا القرن بالصراع الواضح بين الحكام الزمنيين والبابوات، وتفاقم إحساس عام بالاستياء والكراهية تجاه السيطرة البابوية[٤١].

* فى هذا القرن برز بشكل متطرف الفصل بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية وتكاثر الرشديون - برغم الأحكام الصادرة ضد مذهبهم - وتمادوا فى شكهم ونقدهم للدين بحيث بدا هذا العصر سلبياً هداماً للماضى[٤٢].

* يتسم هذا القرن أخيراً بوضوح الجانب النقدى سواء قصدنا من ذلك النقد الفلسفى أو النقد السياسى، حسبنا أن نشير هنا إلى مفكرين عكسا فى فكرهما سمات هذا القرن المضطرب هما مارسيليو بادوا، ووليام أوكام.

والإسهام الرئيسى لمارسيليو بادو (١٢٧٠-١٣٤٢م) يظهر فى نطاق النقد السياسى فى كتابه "المدافع عن السلام" فى هذا الكتاب يوجه مارسيليو نقده العنيف للسيطرة البابوية على السلطة الزمنية وينكر عليها هذا الحق. ويذهب إلى اعتبار فئة رجال الدين مجرد مفسرين ووعاظ، وأنهم لا يزيدون عن كونهم جزءاً من المجتمع الدنيوى[٤٣]. والأساس الفلسفى لنظرية مارسيليو مأخوذ عن أرسطو، ولكن النتائج التى انتهى إليها تختلف كل اختلاف عما انتهى إليه غيره ممن اعتنقوا مذهب أرسطو فى القرون الوسطى. ويبدو أن مرجع هذا الاختلاف يعود إلى تأثير الترجمة اللاتينية لكتابات ابن رشد عن أرسطو، وأهم خصائص كتابات ابن رشد كما نقلتها الترجمة اللاتينية هو استنادها المطلق للطبيعة والعقل والفصل بين الجانب الدينى والجانب الفلسفى، وهذا عين ما فعله مارسيليو حينما فرق ين العقل وبين الوحى، وهو يعتقد أن فلاسفة العالم

جميعاً أعجز من أن يبرهنوا على صحة نظرية الخلود مثلاً، وأنه ليس للاهوت أى فضل فى زيادة العلم الذى يقوم على العقل والمنطق، كما أن السعادة يمكن بلوغها فى هذه الحياة بغير معونة الدين. فالمجتمعات البشرية لديها الاكتفاء الذاتى بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى لسد حاجاتها المادية والأخلاقية(٤٤).

والواقع أن محاولة مارسيليو تعد من أقوى محاولات النقد السياسى التى شهدتها العصور الوسطى فيما يتعلق بتحجيم دور الدين فى المجتمع واعتباره مجرد عقيدة لا تخص سوى الفرد، ووضع الأمور بشكل صريح تحت سيطرة الحكومة الزمنية.

أما وليام أوكام (ولد فى الفترة ما بين ١٢٨٠ و ١٣٠٠، ومات ١٣٤٩م) فهو كما يقول عنه يوسف كرم: "كان باعث حركة قوية متصلة فى نقد الفلسفة، والفصل بينها وبين الدين، ومهاجمة العلم القديم والفصل بين السلطتين الدينية والمدنية: فهو يعتبر بحق مؤسس الفكر الحديث"(٤٥). ولدى هذا الفيلسوف نستطيع أن نلمس كثيراً من الجوانب النقدية الخصبة التى يمكن حصرها فى ثلاثة محاور هى: نقده للفلسفة، ونقده للعلم، ونقده للنظام السياسى.

١- **نقد الفلسفة**: كان وليام أوكام معادياً للميتافيزيقا على طول الخط، فالأنطولوجيا العامة التى قال بها أفلاطون وأرسطو وأتباعهما تعد فى رأيه مستحيلة تماماً لأن الأشياء الفردية الجزئية هى وحدها الحقيقية وهى فقط التى يمكن أن تكون موضوعاً لتجربة نصل من خلالها إلى معرفة يقينية مباشرة(٤٦). أما اللاهوت فيظل فى نظر

أوكام مسألة إيمان فحسب لأن وجود الله لا يمكن إثباته بالبرهان العقلى، كذلك لا يمكن أن يعرف الله عن طريق التجربة الحسية، فالاعتقاد بالله وصفاته مسألة تعتمد على الإيمان بشكل مطلق، وهذا ما يمكن أن يقال أيضاً فى شأن المعتقدات الدينية الخاصة بالثالوث وخلود النفس والخلق وما شابهها. وبهذا المعنى يمكن أن يوصف أوكام بأنه كان شكاكاً لكن من الصعب القول بأنه لم يكن مؤمناً(٤٧). لقد ضيق فقط من دائرة الفلسفة وفصل بينها وبين اللاهوت فصلاً تاماً، وأسقط عن الأخير صفة العلم والبرهان وجعله من نصيب الوحى والإيمان(٤٨).

٢- **نقد العلم**: يوجه أوكام نقده للعلم الطبيعى الأرسطوطالى، وهو نقد جدير بالتنويه، لأنه يمهد الطريق للعلم الحديث الذى كان قد ظهر بوضوح على أيدى أساتذة أكسفورد الذين تصوروا العلم على أنه صوغ للتجربة فى أسلوب رياضى، وهذه وجهة جديدة لا نجدها لدى أرسطو الذى حاول تفسير الطبيعة تفسيراً فلسفياً محضاً وأغفل الناحية الآلية. ويرفض أوكام مفهوم القوة أو الوجود اللامتعين لأن الحدس فى رأيه لا يقع إلا على الموجود بالفعل. ويرفض أيضاً فكرة الهيولى ويستبدل بها فكرة مادة موجودة بالفعل بالصورة الجسمية. ولأن أوكام كان يدين بالمذهب الآلى، لذلك فقد عارض مبدأ: "أن كل متحرك هو متحرك بغيره" وقال إن المتحرك إنما يتحرك لأنه يتحرك ولا داعى لافتراض محرك مختلف عن المتحرك، فكأنه بذلك قد فطن إلى قانون القصور الذاتى(٤٩). يُضاف إلى ذلك أن

أوكام قد استفاد من الإسهامات العلمية التجريبية التى قام بها روجر بيكون، فهو يذهب إلى أن التجربة هى المعيار فى كل معرفة، بل إنها المعرفة اليقينية وحدها[٥٠].

٣- **نقد النظام السياسى**: الملاحظ أن أوكام فى آرائه السياسية متأثر إلى حد كبير برفيقه مارسيليو فهو ينتقد سلطة البابا المطلقة، ويؤيد حقوق الرعايا ضد حكامهم، ويؤكد حق الأقلية فى مقاومة القهر والاستبداد ويرى أن تسلط البابوية وظلمها للرعية يعد إلحاداً وخروجاً على الدين.

والحق أننا لو قارنا بين نظرية أوكام، ونظرية مارسيليو بادوا سنجد أن نظرية أوكام السياسية محافظة فى صورتها العامة لأنه فى نقده للبابا لم يخرج عن دائرة الأفكار السائدة فى عصره، كذلك لم يفصل أوكام بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية بشكل حاسم على نحو ما فعل مارسيليو، فالمشكلة الجوهرية لديه فقهية دينية وليست قانونية[٥١]. لكن برغم ذلك كانت فلسفته فى جملتها ذات طابع هدام، فقد ساعد على إنهيار البناء المحكم الأطراف الذى جمع فيه "توماس" بين العقل والإيمان، والعلم والفلسفة والدين. وبفصل العقل عن الإيمان، والدولة عن الدين أصبح المسرح مهيئاً تماماً لاستقلال الفلسفة ولتحرير المجتمع من قبضة البابوات.

هوامش الفصل الثانى

(*) يمكن فقط أن نستثنى من ذلك بعض الأنظمة السياسية التى اتسمت بروح التسامح تجاه الاتجاهات العقلية كنظام عمر بن عبد العزيز، أو نظام المأمون.

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الثانى من المجلد الرابع، ص ١٩٨.

(*) تبلورت جماعة المعتزلة كاتجاه مستقل على يد واصل بن عطاء عام ٨٠ هـ، ٦٩٩ م.

(٢) د. محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٧٢، ص ص ١٦٤-١٦٥.

(٣) د. محمد عمارة: المعتزلة والثورة، دار الهلال، مايو ١٩٨٤، ص ص ٦٧-٦٨.

(*) لم تدم خلافة اليزيد سوى مائة واثنين وستين يوماً وبعدها مات.

(٤) د. محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص ١٦٥، ١٦٧.

(٥) ول دورانت: المرجع المذكور، ص ص ١٩٩-٢٠٠.

(٦) المرجع السابق: ص ٢٠٠، ٢٠٠٢.

(٧) د. محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص ص ١٦٧-١٦٨.

(٧) د. محمد عمارة: المعتزلة والثورة، ص ٧٤ وما بعدها.

(٨) ول ديورانت: المرجع المذكور، ص ص ٢٧٥-٢٧٦.

(١٠) د. فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٨، ص ٢٤٤.

(١١) د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار المعارف، ط ٤، ١٩٧٨، ص ١٥٣.

(*) اسمه الحقيقى محمد بن زكريا الرازى، وعرف بأبى بكر الرازى.

(١٢) د. إبراهيم بيومى مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار

المعارف بمصر، جـ ١، ط ٢، ص ٨٥.

(١٣) المرجع السابق، ص ٨٤.

(١٤) المرجع السابق، ص ٨٥.

(١٥) د. عبداللطيف محمد العبد: أصول الفكر الفلسفى عند أبى بكر الرازى، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٧، ص ص ٢٦-٢٧.

(١٦) د. مدكور: المرجع المذكور، ص ٨٥.

(١٧) المرجع السابق: ص ٨٧.

(١٨) المرجع السابق: ص ٨٦.

(١٩) د. عبداللطيف محمد العبد: المرجع المذكور، ص ص ١٥-١٦.

(٢٠) د. فتح الله خليف، المرجع المذكور، ص ٢٨٠.

(٢١) د. عبدالرحمن بدوى: الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، دار القلم، بيروت، ١٩٨٢، ص ٦٦.

(٢٢) د. محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، ط ٤، ١٩٨٥، ص ص ٥٠-٥١.

(*) الملاحظ أن تطبيق هذا المنهج على محتوى يختلف عن المحتوى الدينى قد ساعد إلى حد كبير على تقدم العلوم الطبيعية عند العرب. (انظر: د. صلاح قنصوه: الواقع والمثال، مساهمة فى نقد العقل المصرى فى الثمانينات، العربية للدراسات والنشر، ص ٢٨).

(٢٣) د. محمد عابد الجابرى: المرجع المذكور، ص ٢١٨، ومابعدها.

(٢٤) د. عبدالرحمن بدوى: فلسفة العصور الوطى، دار القلم، بيروت، ط ٣، ١٩٧٩، ص ١٦٣.

(٢٥) رسل: المرجع المذكور، ص ٢٣٤.

(٢٦) اقتبسه جون لويس فى المرجع المذكور، ص ٥٥.

(٢٧) المرجع السابق، ص ٥٦.

(٢٨) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة (بدون تاريخ)، ص ص ٥٣-٥٤.

(٢٩) جون باول: الفكر السياسى الغربى، ترجمة محمد رشاد خميس، الهيئة

المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ١٤٠.

(٣٠) جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ترجمة د. جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٥، ص١٧٣.

(٣١) يوسف كرم: المرجع المذكور، ص ٧٠، ٧٢.

(٣٢) المرجع السابق: ص ص ٧٤-٧٦.

(٣٣) د. عبدالرحمن بدوى: المرجع المذكور، ص ص ٥٩-٦٠.

(*) لن نتعرض هنا لتفاصيل فلسفة أنسلم، لأن ذلك قد يباعد بيننا وبين موضوع بحثنا، وبشكل عام لن نجد ضالتنا المنشودة لدى هؤلاء الفلاسفة الذين ألغوا العقل أو جعلوه تابعاً للعقيدة.

(٣٤) يوسف كرم: المرجع المذكور، ص ٨٤ ومابعدها.

(*) ارتبط اسم أبيلارد بقصة من أعظم قصص الحب التى يرويها التاريخ وهى قصة حبه لهلواز. (انظر فى ذلك ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء السادس من المجلد الرابع، ص ٦٧ ومابعدها).

(٣٥) ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء السادس من المجلد الرابع، ص ٧٨، ٨٦.

(٣٦) د. عبدالرحمن بدوى: المرجع المذكور، ص ص ٨٠-٨١.

(٣٧) ول دورانت: المرجع المذكور، ص ١٠٤.

(٣٨) د. عبدالرحمن بدوى: المرجع المذكور، ص ٩١، ٩٢، ١٢٨.

(٣٩) المرجع السابق، ص ٩٢.

(٤٠) المرجع السابق: ص ١٨١.

(٤١) جون باول: المرجع المذكور، ص ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٤٢) يوسف كرم: المرجع المذكور، ص ١٩٤.

(٤٣) جون باول: المرجع المذكور، ص ٢٤٥.

(٤٤) جورج سباين: تطور الفكر السياسى، الكتاب الثانى، ترجمة حسن جلال العروسى، دار المعارف، ١٩٦٩، ص ص ٤٠٦-٤٠٨.

(٤٥) يوسف كرم: المرجع المذكور، ص ٢٠٨.

(٤٦) رسل: المرجع المذكور، ص ٣٠٨.

(٤٧) المرجع السابق: ص ٣١٠.

(٤٨) يوسف كرم: المرجع المذكور، ص ٢١٤.

(٤٩) المرجع السابق: ص ص ٢١٤-٢١٥.

(٥٠) د. عبدالرحمن بدوى: المرجع المذكور، ص ١٨٣.

(٥١) جورج سباين: المرجع المذكور، ص ص ٢٢٤-٢٢٦.

الفصل الثالث
عصر النهضة
ميلاد العصر الحديث

تمهيد:

يعد عصر النهضة هو البداية الحقيقية لميلاد العصر الحديث، والنهضة تعنى البعث أو الأحياء، وتعنى حرفياً كما يقول "أرنست بلوخ": "ميلاداً جديداً أو تكرار الميلاد"[١]. وقد كان وراء إنبثاق هذا الفجر الجديد عدة عوامل منها ما هو اجتماعى، ومنها ما هو فكرى. فمن الجانب الاجتماعى تزعزع البناء الإقطاعى للمجتمع الوسيط، وبدأت تلوح فى الأفق بشائر طبقة جديدة هى الطبقة البورجوازية. كذلك تحسنت وسائل المواصلات وظهرت اختراعات واكتشافات جديدة مثل: التقدم فى صناعة الأسلحة وظهور فن الطباعة واختراع البوصلة مما ساعد على تضاعف الإنتاج واتساع مجال التجارة بين الدول[٢].

أما عن الجانب الفكرى، فهناك ثلاث حركات رئيسية حددت معالم تلك الفترة الجديدة: حركة الإصلاح الدينى، وحركة النزعة الإنسانية، وحركة البحوث والاكتشافات العلمية، ولنتناول ذلك بشيء من التفصيل.

أولاً الأبعاد الفكرية للنهضة:

إن القول بإن الأفكار يمكن أن تزلزل الواقع وتغيره، وأن النظريات يمكنها أن تحرك عجلة التاريخ قول صائب تماماً فيما يتصل بواقع الإنسانية فى مرحلة عصر النهضة، فقد لعبت الأفكار فى هذا العصر دوراً أشبه بدور السحر فى الأزمنة القديمة، فلم يكن لهذا الواقع أن يتغير لولا جهود كوكبة من رجال الدين والعلم والفكر والفن. ويمكن لنا بلورة هذه الحركة الفكرية الناهضة من خلال ثلاثة اتجاهات أو تيارات: تيار دينى راديكالى يتمثل فى الحركة البروتستانتية، وتيار فلسفى إنسانى يتمثل فى حركة النزعة الإنسانية وتيار علمى ومنهجى يتمثل فى حركة النزعة العلمية....

١- التيار البروتستانتى:

عادة ما يطلق على التيار البروتستانتى حركة الإصلاح الدينى، وهى حركة ثورية وليست إصلاحية فقط انبثقت من داخل المؤسسة الدينية وقادها "مارتن لوثر" فى ألمانيا، "وكالفن" فى فرنسا. وقد اتخذت هذه الحركة طابع الهجوم العنيف على الكنيسة المؤسسة والأيديولوجيا، الكنيسة السيدة والسيادية، حاملة مفاتيح السماء وعلى الأقل بعض مفاتيح الأرض[٣]. وقد تجاسر لوثر ليعلن على الملأ

أن صكوك الغفران معاكسة للكتاب المقدس، وأن الأنجيل هو القانون الوحيد، وأن الخلاص لن يأتى إلا بالإيمان لا بالأفعال والممارسات الخارجية. ودعا كذلك إلى تبسيط الطقوس الدينية وأن تُتلى الصلوات باللغات المحلية لا باللاتينية، وطالب بحذف الصور من الكنائس واستبعاد الكاهن الخارجى، ومن ثم أصبح الكاهن لديه جوانيا، إذ نادى بأن يكون كل إنسان كاهناً وراهباً على نفسه[٤].

وهكذا فقد أعطى لوثر للإنسان استقلالاً فى المسائل الدينية وانتزع من الكنيسة سلطتها وأعطاها للفرد، وفى هذه النقطة تعد البروتستانتية أحد مصادر تطور الحرية السياسية والروحية فى المجتمع الحديث[٥].

ورغم هذا الجانب الثورى الذى تمثله البروتستانتية إلا أننا لا نريد أن نضفى على هذه الحركة طابعاً تنويرياً وإنسانياً خالصاً، فهناك وجه ظلامى اتسمت به هذه الحركة ولايمكن لأحد إنكاره، فهى فى جانب منها قد رفضت العقل وحطت من قيمة الإرادة الإنسانية فى مقابل الإرادة الإلهية، ووقفت ضد الجماهير المقهورة فى المدن والريف معاً (على نحو ما فعل لوثر عندما هاجم ثورة الفلاحين فى ألمانيا عام ١٥٢٤)[٦]. لكن أيا كان الأمر فإن البروتستانتية كانت على العكس من كل الاحتجاجات التى سبقتها، إذ انتصرت وأمتدت وشملت شعوباً وأمماً بأكملها وسرت بين الناس سريان النار فى الهشيم[٧]. وفى هذا تفوق حركة النهضة ذات الطابع الإنسانى لأن الأخيرة اقتصرت على مجال الثقافة والمثقفين، أما الأولى فقد تغلغلت

فى وجدان الشعوب والجماهير[٨] عموماً فقد جاءت البروتستانتية معبرة عن مرحلة الانتقال من المجتمع الإقطاعى إلى المجتمع البورجوازى، لذلك يبدو "إريك فروم" محقاً حين يقول: "إن البروتستانتية هى الجواب على الاحتياجات الإنسانية للفرد الخائف المعزول الذى بلا جذور، والذى يوجه نفسه ويربطها بعالم جديد"[٩].

٢- الحركة الإنسانية:

المقصود بالحركة الإنسانية الجوانب الفلسفية والأدبية للنهضة، والحركة الإنسانية هى نزعة تؤكد على أن الإنسان هو معيار كل شىء، وأن الطبيعة البشرية هى مصدر القيم بدلاً من وحى ما وراء الطبيعة. فإذا كانت الكنيسة وفلسفة العصور الوسطى تبشران إلى حد كبير بعدم الثقة فى الطبيعة البشرية وتقيدان العقل والعواطف والإرادة بنظام حديدى، فإن النزعة الإنسانية على العكس من ذلك تمثل تمرداً فكرياً واعياً ضد هذا القمع للحرية الإنسانية[١٠]. وهى تمرد يمثل موقفاً رافضاً لقيم وتقاليد العصور الوسطى، إذ ترفض تلك الروح التشاؤمية اليائسة المثقلة بإحساس عميق بالخطيئة وتحل محلها إحساساً جديداً مفعماً بالأمل والحياة، وبقدرة الإنسان على صنع مستقبله واختيار حياته[١١].

ومن أبرز ممثلى هذه الحركة إرازموس الهولندى (١٤٦٥-١٥٣٦) وكان ناقداً شديد الهجوم على كل المساوئ التى شوهت الكنيسة والدين معاً، مثل المعتقدات الخرافية والطقوس الميكانيكية والجدل والنقاش حول الموضوعات العقيمة التى لا طائل من وراءها،

والجشع المادى والسعى وراء السلطة من جانب البابوات وكبار رجال الكنيسة والرهبان[١٢]. وبرغم إنتقادات إرازموس الصريحة للاعقلانية، إلا أنه لم يعلن تأييده المباشر للبروتستانتية، ومع ذلك ظل يؤمن فى قرارة نفسه بأن الإنسان يستطيع أن يتصل اتصالاً مباشراً بالله، وأن اللاهوت لا داعى له، ومن ثم فقد رفض أن يشارك فى المنازعات الدينية القائمة[١٣].

والحق أن اهتمامات إرازموس كانت محدودة للغاية، فلم يكن مهتماً بالفن الذى عرفه جيله، وكان كارهاً للاهتمام العلمى لأنه فى رأيه يبعد عقول الناس عن المسائل الأخلاقية. وغالب الأمر أنه كان أكثر شغفاً بالماضى عن المستقبل الآخذ فى النمو، وهو يمثل فى مزاجه العقلى والخلقى نزعة التسامح والوساطة والتوفيق أكثر مما يمثل المجابهة الجريئة للقضايا الإنسانية الجديدة[١٤]. إنه كما يقول "راندال": "وإن كان مندفعاً فى تهديم العقائد الثابتة القديمة وقلب عالم القرون الوسطى، لكنه لم يكن لديه ما يقدمه مكانهما سوى حرية سلبية للعقل. جاء فى زمن مبكر فلم يدرك أن المستقبل كان للعلم"[١٥].

ويبدو أن البديل الذى لم يقدمه إرازموس قد طرحه توماس مور (١٤٧٧-١٥٣٥م) الذى استشعر بشكل عميق مقدار الهوة التى تفصل بين المثال والواقع والتى بلغت حداً هائلاً فى القرن الخامس عشر، لذلك جاء كتابه "يوتوبيا"[*] بمثابة حلم يقهر به تلك الهوة التى تفصل بين ما يكون وما ينبغى أن يكون، أو بمثابة بديل خيالى لعالم

الواقع المهترئ. ويوتوبيا مور هى "صرخة احتجاج على ما كان يسود أوروبا من حرب وظلم. ودعوة إلى السلام والعدالة والمساواة، ورد مسبق على كتاب ميكافيللى: "الأمير" الذى يمثل الجانب القاتم لتلك الفترة، أو يمثل الفلسفة التى تبرر الاحتكار والاستغلال والاستبداد من ناحية أخرى"[١٦].

ويوتوبيا مور أيضاً وثيقة نقدية تكشف عن نواحى النقص والقصور فى إنجلترا بشكل خاص وفى أوروبا بوجه عام، فقد صور مور حياة المتعطلين والمشردين ممن يقعون تحت طائلة القانون نتيجة الجشع واستغلال الأغنياء الذين ينهبون كدهم ثم يلقون بهم فى الطريق عندما تنعدم الحاجة إليهم. وقدم أيضاً صوراً للحكام الذين يهملون مصالح شعوبهم سعياً وراء زيادة ممتلكاتهم واتساع نفوذهم. وقد عكس مور فى يوتوبياه عيوب الحكم المطلق والحكومات الفاسدة وانتقد الطرق غير المشروعة لكسب المال واستغلال النفوذ والتلاعب بالقانون.. إلى أخر صور الظلم والقهر التى ترتبط دائماً بالأنظمة التسلطية القمعية[١٧].

لقد بدا العالم القائم سيئاً ولا إنسانياً فى نظر مفكرى الحركة الإنسانية، لذلك فقد اتخذ تمردهم واحتجاجهم صورة الحلم. نعم. إنه حلم استمد الكثير من عناصره من مثاليات الماضى البعيد، لكنه حاول أن يشيد عالماً إنسانياً على أنقاص ملكوت القداسة المنهار.

٣- حركة النزعة العلمية:

إذا كانت الحركة الإنسانية وحركة الإصلاح الدينى قد ساعدتا

على زعزعة أركان الصورة الجامدة للعصور الوسطى فإن ثورة "كوبرنيقوس"، وماتلاها من اكتشافات علمية كان لها نصيب الأسد فى تغيير صورة هذا العصر، وثورة كوبر نيقوس تتمثل فى اكتشافه أن الأرض هى كوكب يدور حول الشمس مثل الكواكب الأخرى، وهذا يتنافى مع ما كان سائداً من أن الأرض هى مركز الكون وأنها محاطة بالكواكب الأخرى. والحق أن خطورة النظرية الجديدة لا تكمن فحسب فى أنها مجرد نظرية علمية جديدة، لكن فى كونها صدمة لإنسان ذلك العصر أصابته بدوار شديد فقد "... قذفت بالإنسان من مكانه الذى اعتصم به بكبرياء معتبراً نفسه مركز الكون وغايته، وجعلت منه بقعة صغيرة على كوكب فى المرتبة الثالثة يدور حول شمس من المرتبة العاشرة، والكل يسبحون فى محيط كونى لانهاية له"[١٨].

وهكذا اكتشف الإنسان أنه يحيا فوق كوكب تافه بين العديد من الكواكب التى تدور حول الشمس، وانحطت مكانته إلى الحد الذى صارت فيه مساوية لحشرة على كوم من الوحل (على حد وصف فولتير)، ولكن الإنسان واسع الحيلة دائماً، فبعد طرده من ملكوته (مركز الكون) اكتشف طريقة جديدة لاستعادة أهميته ومكانته. ففسر مكانته الجديدة فى الكون على أنها تحرر. ولما اكتشف أنه يحيا فوق جزيرة صغيرة تطفو فوق سطح الفضاء اللانهائى انتهى إلى الاعتقاد بأنه سيد مصيره وأن بوسعه أن يحقق خلاصه بنفسه وأن يحرر ذاته من التصورات العتيقة لعقله كالعلل الغائية والخطيئة الأزلية...

وغيرها. لقد صار الآن قادراً على شق طريقه، ولم يعد مقيداً بأى نظام كونى، والعالم يبدو بناظريه وكأنه مصنوع من أحاسيسه. وبهذه النظرة الجديدة انتقل التمركز من الكون إلى الإنسان[١٩].

وقد واصل كبلر(١٥٧١-١٦٣٠م)، وجاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢) تلك الأبحاث الفلكية التى بدأها كوبرنيقوس حتى جاء نيوتن كى يضم نتائج الرواد الثلاثة فى قانون واحد هو قانون الجاذبية[٢٠]. ولقد كان نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧م) رجل علم بالمعنى الدقيق للكلمة، وكان يرى أن الرياضيات والطبيعيات يعزز بعضها بعضا. وكان دائم السعى للكشف عن القوانين التى تحكم الطبيعة والكون. وقد بلغ هذا العالم قمة مجده العلمى والفكرى خلال العشرين سنة الأخيرة من القرن السابع عشر، وارتفع قدر الفيزياء على يديه إلى درجة جعلت أهل العلوم الإنسانية كالتاريخ مثلاً يجتهدون من أجل محاكاة هذا العلم الجديد والكشف عن القوانين التى تحكم حركة الحضارة الإنسانية[٢١].

ولم يكن لهذه الثورة العلمية الجديدة أن تكتمل لولا إبداعات واجتهادات وإسهامات العديد من الفلاسفة والمفكرين، خاصة فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م)، ورينيه ديكارت(١٥٩٦-١٦٥٠م) وبالنسبة لبيكون فلم يكن متخصصاً فى فرع بعينه من العلوم ولم يضف للعلم جديداً، لكنه مع ذلك يعتبر من أقطاب الحركة العلمية فى التاريخ لأنه خرج من عالم يسوده تفكير العصور الوسطى بدعوة جديدة للتفكير العلمى لفتت الأنظار إلى أهمية العلم وما ينبغى أن تكون له من مكانة

فى تطور الحضارة الإنسانية. ويعد كتابه المسمى "بالأورجانون الجديد" من أعمدة الفكر الأوروبى التى قامت عليها النهضة العلمية فى الغرب. وفيه نجد نقداً للمنطق الأرسطى وتبشيراً بمنطق جديد قوامه العلم والتجربة ونقطة بدايته دراسة الطبيعة بوصفها العلم الجديد(٢٢).

إن أهمية بيكون ترجع إلى أنه المفكر الذى استطاع أن يعبر عن روح تلك الثورة الجديدة وأن يكشف عن منهجها. وهو فى فكره لم يقف عند حد تقريره للأمر الواقع بل تخطى الواقع إلى استشراف آفاق المستقبل العلمى بحيث استطاع أن يؤثر لا فى الحاضر وحده ولكن أن يحدد أيضاً ملاح المرحلة القادمة(٢٣).

أما ديكارت وهو لا يقل أهمية عن بيكون فيعد أول من أحدث انقلاباً فكرياً فى الفلسفة الحديثة، فقد طور ديكارت المنهج العلمى الجديد، وأقام تصوراً جديداً للكون بوصفه آلة تحكمها القوانين الطبيعية الميكانيكية، وتطهر تماماً من الرمزية الأسطورية والدينية التى حملت الناس فى الماضى إلى البحث عن الكمال الإلهى دون الوصف الرياضى(٢٤). وهكذا أحل ديكارت النظام الرياضى للطبيعة محل الكمال الإلهى(٢٥).

وقد أكمل ديكارت ما بدأه بيكون من إسهامات، فقد كان بيكون فيلسوفاً تجريبياً من حيث إنه أكد ضرورة الاعتماد على الأحداث الواقعية. لكنه أهمل العنصر العقلى فى العلم، ذلك العنصر الذى يبحث عن النظام والقانون فيما وراء الظواهر، وهذا ما فعله ديكارت إذ وهب العلم الفيزيائى ميثاقه وعزله عن كافة العلل الغائية والقوى

الغيبية، وقرر بأن الأسباب الكامنة وراء الأحداث الفيزيائية هى أسباب مادية فقط، وبالتالى فإن الطبيعة نظام متسق من القوانين القابلة للخضوع لسيطرة الإنسان[٢٦].

لقد كانت الثورة العلمية إيذاناً بثورة فكرية شاملة فى هذا العصر، إذ أحدثت انقلاباً فى نظرة الإنسان للطبيعة والكون وعلمته أن يفكر بطريقة جديدة تماماً فلم تعد الطبيعة بالنسبة إليه سراً خاضعاً للمعجزات والخوارق، بل أصبحت أمراً معقولاً خاضعاً لتصرف وإرادة الإنسان، فاكتشاف الإنسان للقانون الذى كانت تسير بمقتضاه الطبيعة كان يعنى فى نفس الوقت قدرته على التحكم فى الطبيعة والسيطرة عليها[٢٧].

ثانياً: الدور الثورى للطبقة البورجوازية:

من الأشياء المعروفة فى تاريخ الأفكار أن وراء كل حركة فكرية جديدة طبقة اجتماعية ما تتبنى أفكار هذه الحركة وتستوعبها وتنميها وتدافع عنها. وهذا الأمر ينطبق تماماً على عصر النهضة. فقد ارتبط ميلاد الأفكار الخاصة بالعصر الجديد بميلاد طبقة جديدة احتلت مقدمة المسرح السياسى والاقتصادى والاجتماعى فى أوروبا الحديثة هى الطبقة البورجوازية، وهى طبقة تكونت من أصحاب رؤوس الأموال وأصحاب الحرف والأعمال، واستطاعت أن تدخل فى صراع مع الطبقة الإقطاعية، ومع قطاع رجال الدين وأصحاب المصالح القديمة. وقد تمكنت هذه الطبقة الجديدة من أن تحدث تغيراً جوهرياً فى شكل ونظام وأسلوب الحياة فى أوروبا، وأثرت لا فى

الحياة الاجتماعية فحسب، ولكن فى الحياة الفكرية أيضاً. ومن الضرورى أن نذكر أن معظم مفكرى هذه الطبقة خرجوا من تحت عباءة هذه الطبقة، وهم جميعاً نشأوا فى بيئات بورجوازية وكانوا يعيشون فى سعة كبيرة أو صغيرة من العيش، وكان تفكيرهم يخدم بصورة أو بأخرى مصالح هذه الطبقة وينتمى إليها[٢٨].

ومن جانب آخر فإن نمو التجارة والصناعة الذى واكب نهوض هذه الطبقة الجديدة خلال القرن السابع عشر أوجد فى أوروبا قاعدة عريضة من أثرياء التجارة والصناعة، وخلق حالة من الرخاء والاقتصادى ووفرة رؤوس الأموال. وقد كانت هذه النهضة الاقتصادية دافعاً لإيجاد نهضة معمارية فتم بناء عدد كبير من القصور الفخمة والبيوت الراقية فى تصميمها المعمارى. ومن جانب آخر فإن وفرة المال جعلت الفنون تسرع فى خطاها فى طريق التقدم فنشأت المسارح فى لندن وباريس وغيرها من مدن أوروبا، وظهر كبار الكتاب والشعراء والموسيقيون من أمثال شكسبير وسرفانتس وكورنى وراسين.. وغيرهم[٢٩].

غير أن حركة التقدم الجديدة التى اجتاحت أوروبا الحديثة لم تكن من صنع النخبة المثقفة فقط - كما لاحظ "سيدى بولارد" فى كتابه "فكرة التقدم" إذ شارك فيها كثير من الرجال: صغار التجار وكبارهم، رجال الصناعة، أصحاب المناجم والمصانع وأصحاب البنوك، التقنيون، الرحالة والمغامرون الجدد من أمثال كولومبوس، العلماء، الفلاسفة، الشعراء، الموسيقيون، الرسامون.. إلخ، إن هؤلاء

جميعاً آمنوا بحرية الإنسان فى الفعل والتصرف والتعاقد وأن قيمة الإنسان تساوى ما يفعله، وأنكروا الامتيازات التى يدعيها البعض بالوراثة أو المولد أو الحق الإلهى. لقد اعتنقوا فى البداية ديانه المساواة وآمنوا بحق الجميع فى الحياة الإنسانية الكريمة وأن يكون الإنسان آمناً على نفسه وماله وثمره عمله. ولم تكن مهمة هؤلاء الرجال سهلة أو يسيرة، إذ لاقوا مقاومة عنيفة من أنصار المصالح القديمة وخاضعوا معارك طاحنة من أجل تحقيق أهدافهم، وقد كسبوا المعركة فى النهاية لأن تفكيرهم كان يستند إلى قيم جديدة تناسب روح العصر وتقوم على مبادئ العلم الجديد، فى حين أن مبادئ تفكير خصومهم كانت ما تزال تنتمى إلى الماضى وتدور فى فلك التقاليد المتخلفة والبالية مثل الحسب والنسب والموروث والحق الإلهى والتفكير الغيبى والخرافى(٣٠).

بكلمة واحدة تغيرت ملامح التاريخ والحضارة بفضل هؤلاء الرجال فلم تعد حركة التاريخ دائرية كما كانت عند اليونان تنتهى من حيث بدأت وتبدأ حيث انتهت إلى مالانهاية. وتبدلت النظرة إلى الحضارة من الركود إلى الحركة، وآمن الناس بأنه مادامت هناك حركة فهناك تقدم لايتوقف، وأن التاريخ لايعيد نفسه قط وأنه فى حالة من التغير الدائم، لأن من يصنع التاريخ هو فى تغير دائم أيضاً، وهو الإنسان. لقد كان لدى إنسان العصر الحديث ثقة فى نفسه وأملا يمنحه يقينا فى أن قاطرة التقدم التاريخى تمضى إلى مالانهاية وأن أحداً لن يوقفها(٣١).

هوامش الفصل الثالث

(١) أرنست بلوخ: فلسفة عصر النهضة، ترجمة وتقديم وشرح إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٠ (المقدمة)، ص ٧.

(٢) جون لويس: مدخل إلى الفلسفة.

(٣) أرنست بلوخ: المرجع المذكور (المقدمة)، ص ٢٣.

(٤) المرجع السابق: (المقدمة)، ص ص ٢٧-٢٨.

(٥) إريك فروم: الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٩٧٢، ص٦٧.

(٦) فريدريك هرتز: القومية فى التاريخ والسياسة، ترجمة عبدالكريم أحمد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، بدون تاريخ، ص ص ١٥٠-١٥٣.

(٧) بلوخ: المرجع المذكور، (المقدمة) ص ٢٤.

(٨) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٩) فروم: المرجع المذكور، ص ٨٧.

(١٠) هرتز: المرجع المذكور، ص ٢٣٣.

(١١) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث: ترجمة شوقى جلال، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٨٢، أكتوبر ١٩٨٤، ص ٥٢.

(١٢) هرتز: المرجع المذكور، ص ٣٣٨.

(١٣) رسل: حكمة الغرب، الجزء الثانى، ترجمة فؤاد زكريا، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر ١٩٨٣، ص٣٦.

(١٤) جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ترجمة د. جورج طعمه، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٦٥، ص ٢٢٥.

(١٥) المرجع السابق: ص ٢٢٦.

(*) إن كلمة "يوتوبيا" مستمدة من كلمتين يونانيتين هما: ouبمعنى لا، To-pos بمعنى مكان، بحيث تعنى الكلمتان معاً اللامكان أو المكان الخيالى.

انظر توماس مور: يوتوبيا، ترجمة وتقديم د. أنجيل بطرس سمعان، دار المعارف بمصر ١٩٦٤ (المقدمة) ص ص ٤٨-٥٠.

(١٦) توماس مور: يوتوبيا، المقدمة، ص ٤١.

(١٧) المرجع السابق: ص ص ٤٥-٤٦.

(١٨) راندال: المرجع المذكور، ص ٣٥٨.

(١٩) ج. ب. بيورى: فكرة التقدم، ترجمة أحمد حمدى محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٢، ص ١٤٤.

(٢٠) د. صلاح قنصوه: فلسفة العلم، ص ١٣٣.

(٢١) د. حسين مؤنس: الحضارة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، يناير ١٩٧٨، ص ١٩٤.

(٢٢) المرجع السابق: ص ص ١٨٩، ١٩٢.

(٢٣) د. صلاح قنصوة: المرجع المذكور، ص ١٣٣.

(٢٤) جون لويس: المرجع المذكور، ص ص ٨١-٨٢.

(٢٥) كرين برينتون: المرجع المذكور، ص ١٤٤.

(٢٦) لويس: المرجع المذكور، ص ص ٨٢، ٨٧.

(٢٧) د. صلاح قنصوه: المرجع المذكور، ص ١٣٣.

(٢٨) د. حسين مؤنس: المرجع المذكور، ص ص ١٩٥-١٩٦.

(٢٩) المرجع السابق: ص ١٩٥.

(٣٠) المرجع السابق: ص ١٩٨.

(٣١) المرجع السابق: ص ١٩٩.

الفصل الرابع
عصر التنوير
الإيمان بالتقدم وتقديس الإنسان

أولاً: العهد الديكارتي:

إذا كان عصر النهضة قد شهد ميلاد فكرة التقدم كمفهوم صار يوجه روح العصر، فإن القرن الثامن عشر، قرن التنوير شهد نمواً وتطوراً واتساعاً لهذه الفكرة. فلقد كانت فكرة التقدم فى البدء قاصرة على الجانب الفكرى والعلمى، لكن بعد أن ظهر عدد من المفكرين من أمثال "فونتنيل"، "وسان بيير" انتقل مركز الاهتمام بالتقدم من مجال العلوم الطبيعية إلى مجال الحياة الإنسانية، وصار تحسين الأحوال الاجتماعية والإنسانية للبشر ليس أمراً مستحيلاً بل أمراً متاحاً وممكناً.

وسوف يكون مفيداً لموضوع كتابنا أن نتوقف قليلاً عند كل من فونتنيل وسان بيير بوصفهما من المفكرين الذين ساهموا فى تطوير

وتأصيل مفهوم التقدم مع مطلع عصر التنوير. ويعد فونتنيل ممثلاً للحقبة المحصورة بين عهد المفكرين الممثلين للقرن السابع عشر وعهد المفكرين الممثلين للقرن الثامن عشر. وربما يمكن تسمية هذه الحقبة أو هذه الفترة بالعهد الديكارتى، ولانعنى بذلك المذهب الميتافيزيقى لديكارت أو أية نظرية من نظرياته التى عُرف بها "كالمعانى الفطرية"، بل إننا نعنى فقط المبادئ العامة التى قدر لها أن تترك أثراً فى تلاميذه وفى الواقع الثقافى الفرنسى والأوروبى مثل: ثبات قوانين الطبيعة، عدم الوثوق فى سلطة القديم والمتوارث، الإيمان بسلطة العقل، احترام كل ما هو إنسانى[١].

ويعود الفضل لفونتنيل فى أنه غرس تدريجياً فى القرن الثامن عشر هذا الاهتمام بالتقدم، وكان ديكارتيا يؤمن بأن أوروبا تستطيع بفضل العلم والعقل لاأن تساوى العصور القديمة فحسب بل تفوقها أيضاً. وقد أعلن أن جميع الناس مصنوعون من مادة واحدة وأننا لا نقل فى القيمة عن أفلاطون وهوميروس، بل أننا نزيد عليهم فى الكم الذى نملكه من الخبرة البشرية المتراكمة، فما لدينا الآن من المعارف أغنى بكثير ما لديهم، وما يعرفه اليوم أى عالم من العلماء المحدثين يزيد عشرات المرات عما كان يعرفه عالم يونانى مثلاً. وطالما سيستمر الناس فى جمع المعارف فسيكون التطور محتوماً. وليس هناك من سبب يدعونا إلى أن نتوقع توقف أو انقطاع ذلك[٢].

أما سان بيير والذى يعد أيضاً تلميذاً لديكارت فقد كانت له إسهامات عميقة وهامة فى تطوير فكرة التقدم، فقد كان متفائلاً

بمستقبل البشرية، ولذلك فقد نظر باستخفاف شديد إلى المشكلات المعقدة التى تتحدى العقل الإنسانى، ونظر إلى الطبيعة الإنسانية وكأنها أمر مجرد. واعتمد ببساطة على الأفكار الديكارتية مثل سيادة العقل الإنسانى، والتنوير العقلى، والثقة بالإنسان، إمكان السيطرة على الطبيعة. والجانب المهم فى أفكار بيير يتمثل فى أنه استطاع أن ينقل فكرة التقدم من مجال العلم إلى مجال الأخلاق والمجتمع، وذهب إلى إمكان خلق حكومات مستنيرة وآمن بأن التقدم سيمضى إلى مالانهاية[٣].

ثانياً: التنوير كنزعة إنسانية:

إن الإيمان بالتقدم والوثوق بالإنسان هما الأساس الذى قامت عليه حركة التنوير فى فرنسا وأوروبا خلال القرن الثامن عشر. ففى هذا القرن بدا الناس متفائلون بمصير الإنسان، خاصة الإنسان الفرد، وكأن هناك شبه اتفاق بين أهل الفكر على أن الإنسانية تتقدم بخطى سريعة فى كافة المجالات العلمية والاقتصادية والحضارية والاجتماعية والإنسانية والفنية.

وعندما نتأمل كتابات عصر التنوير نلاحظ أنها تتجه اتجاهاً واضحاً وصريحاً نحو قضايا الواقع الإنسانى، بحيث يمكن بحق أن نطلق على حركة التنوير اسم النزعة الإنسانية أو الحركة الهيومانية Humanism. بمعنى أن الإنسان كان فيها هو المحور الذى تتركز حوله الاهتمامات، يقول "ديدور" (١٧١٣-١٧٨٤): "ونخص بالذكر كائناً (واحداً) علينا ألا نتجاهله على الإطلاق. فلو أقصينا الإنسان

أو الكائن المفكر المتأمل عن ظهر البسيطة، فإن مشهد الطبيعة بجلاله وتأثيره لن يزيد حينئذ عن مشهد سوداوى صامت. إن وجود الإنسان هو الذى يجعل الأشياء الأخرى مثيرة للاهتمام، فلماذا لانجلعه المركز الذى تتركز عليه شتى النواحى.. إن الإنسان هو الكلمة الوحيدة التى علينا أن نبدأ منها"(٤).

والجدير بالذكر أن اهتمام عصر التنوير بالإنسان لم يقتصر على الجانب العقلى فقط، بل امتد أيضاً إلى مشاعره وعواطفه وغرائزه، وهذا ما عبر عنه راندال بقوله: "التأكيد على الجانب الأقل حظاً من العقل فى الطبيعة البشرية"(٥). فإذا كان عصر النهضة قد ركز على الجانب العقلى من الإنسان فإن عصر التنوير كان تعبيراً عن الاعتقاد بأن الحياة أوسع من الذكاء، وأن العالم أكثر اتساعاً وغنى من العالم الذى يصوره علم الفيزياء. ووفقاً لهذه الرؤية الجديدة يصبح عالم الخبرة الإنسانية بكل شموله وإتساعه هو العالم الأكثر حقيقة وصدقاً. فالخبرة بكل ثرائها وتنوعها وحرارتها وعمقها يمكن أن تبدو أعظم وأروع بكثير من أى صيغة عقلية جافة يفرضها العقل البارد الآلى. بل أن الفنون كلها والأساطير والديانات ليست سوى تجليات لهذا العالم الثرى الذى يسمى الخبرة الإنسانية(٦). ولقد كان "جان جاك روسو" هو فاتحة ذلك التيار الرومانتيكى الذى ركز على ذلك الجانب المهمل من التجربة الإنسانية وأفسح مكاناً كبيراً لما يمكن أن نسميه بالذكاء العاطفى.

لقد كان عصر التنوير هو عصر الإنسان بأجمل صورة، وفيه ناضل المفكرون من أجل تحرير الإنسان: عقله وروحه وحواسه، كبداية لانطلاق العلوم والفنون وكحافز على تقدم الإنسانية. وكانت عظمة الإنسان فى هذا العصر تدفعه إلى تحرير ذاته وتحرير عقله بعقله، وهذا هو المعنى الأعمق للتنوير. وفى هذا المعنى يقول كانط: "إن تنوير بعض العقول بواسطة التربية أمرهين، أما تنوير عصر بأكمله فهى مهمة شاقة وطويلة"(٧).

ثالثاً: الهجوم على اللاهوت السياسى:

ربط العديد من فلاسفة عصر التنوير بين التقدم وبين التحرر من سلطة الكنيسة، وغالباً ما ارتبط نقدهم للدين بنقدهم للتسلط والقمع الذى يمارسه رجال الدين خاصة لو مارسوا السلطة السياسية أو على الأقل تحالفوا معها. ففى رأى ديدرو أن اللاهوت والأخلاقيات المشتقة منه يلعبان دوراً معاكساً ومضاداً لحقوق الإنسان، ويقفان فى طريق حريته. ومن رأيه أن رجال الدين عادة ما يحاربون العقل ويحضون على الجهل ويروجون لمعتقداتهم اللامعقولة، لأن فى ذلك ضماناً لامتيازاتهم ولاستمرار وجودهم. فالتحالف بين الدين والسياسة يعود بالفائدة على الطغاة، فلهؤلاء مصلحة فى تسميم عقول الناس بالخرافات، وفى اختراع الأشباح لتخويفهم وبث الذعر فى نفوسهم، وبالتالى فى تحويل الإنسان الحر إلى عبد ذليل(٨).

ولايختلف رأى "هلفشيوس" (١٧١٥-١٧٧١) كثيراً عن رأى ديدرو فهو أيضاً كان يدعو بصورة دائمة إلى تقليص نفوذ الكنيسة

فى فرنسا وهاجمها من وجهة نظر اجتماعية وليست لاهوتية. فهو يرفض وجهة نظر الكاثوليكية فى تمجيد العزوبة والفقر، وهو يتهم السيطرة الكاثوليكية على التعليم لا لأنها تعوق التقدم الفنى والعلمى فحسب، بل لأنها تمكن رجال الدين من تشكيل ذهن الطفل وإخضاعه للسيطرة الكهنوتية التامة(٩).

ويرى هلفشيوس أيضاً أن الجهل والأحكام المسبقة هما مصدر الجرائم كافة ومنبع جميع الأمراض والمصائب التى تحل بالجنس البشرى. والأمم التى يسودها الجهل والأحكام المسبقة لاتستطيع أن تحافظ على قوتها وعظمتها وتقدمها. وأول ما يصطدم به تقدم الأمم ونهوض العقل هو نفوذ الدين. والأذى التى تسببه المذاهب اللاهوتية أمر فعلى أما الخير الذى ينشأ عنها فهو وهم. والوحى من وجهة نظر هلفلشيوس ليس سوى وسيلة لحجب الحقيقة، ذلك لأن الفكر الدينى لايتفق مع مبادئ التفكير الصحيح، فالتعليم الذى تدعو إليه السلطات الدينية مشبع بروح القهر والتسلط والنفاق. فمعظم الديانات تقريباً تحرم استخدام العقل وتعتبره جريمة من الجرائم ونزوع نحو الشك والإلحاد(١٠).

ومع ذلك فإن هلفشيوس لم يكن على ما يبدو ميالاً لخرق التقاليد الدينية والتنكر لها تماماً، فهو برغم إدانته الصارمة لأنماط الفكر الدينى التقليدى إلا أنه أرتضى أحياناً أن يطلق اسم "الديانة الكونية" على تلك المبادئ الأخلاقية السامية المستوحاه من تعاليم الفلاسفة الكبار، وهذه الديانة الأخيرة تتنافى مع اللاهوت التقليدى،

فهى تنطوى على قيم أخلاقية خاصة ليس مصدرها الوحى، ولكن مصدرها الطبيعة والعقل البشرى. ومبادئ هذه الأخلاقيات الإنسانية يشبه مبادئ الرياضيات من حيث قابليتها للإثبات والبرهان. وهذه الديانة الكونية من وجهة نظره تتفق مع المصالح العامة وتحقق السعادة البشرية وتتجاوز الخلافات والصراعات والإنقسامات التى تنشأ نتيجة التعصب(١١).

ولايمكن لأى باحث أن يتحدث عن نقد الدين فى عصر التنوير دون أن يذكر المفكر الألمانى "دى هولباخ" (ولد عام ١٧٣٣) وهذا المفكر بلغ فى هجومه على اللاهوت حداً لم يصل إليه أحداً من مفكرى عصر التنوير. وقد تميزت كتاباته بالهجوم الشرس على المسيحية، ففى ١٧٦١ أصدر كتاباً بعنوان "المسيحية فى خطر" ويعد هذا الكتاب هجوماً مباشراً على تحالف الدين مع الدولة. وفيه يستبق كارل ماركس فى وصفه لتحالف الدين مع الطغيان بأنه (أفيون الشعوب) يقول دى هولباخ: "إن الديانة هى فن تخدير الناس بالحماسة لتحول بينهم وبين مناهضة المساوئ والمظالم التى يعانونها من حكامهم. ولم يعد فن الحكم إلا مجرد الإفادة من أخطاء وخمول الذهن والنفس، وهى ما غرقت فيه الأمم بفعل الخرافة.. وبتهديد الناس بالقوى الخفية استطاعت الكنيسة والدولة أن تفرضا على الناس أن يعانوا ويحتملوا فى صمت ما يلقون من عنت وشقاء من القوى المرئية، وفرض عليهم أن يأملوا فى السعادة فى الحياة الآخر إذا وافقوا على أن يكونوا بائسين فى هذه الحياة الدنيا"(١٢).

رابعاً: ديانة التقدم:

بلغت فكرة التقدم فى عصر التنوير أقصى ذروتها، حيث تحولت إلى اعتقاد أقرب إلى اليقين، فلم يكن هناك أدنى شك فى أن الإنسانية تمضى إلى الأمام ولا يمكن أن تعود مرة أخرى إلى الوراء.

وباستثناء جان جاك روسو يكاد جميع مفكرى عصر التنوير يلتقون حول فكرة تقدم الإنسانية، وهذا ما يشير إليه سيدنى بولارد بقوله: "إنه لما يدعو للدهشة ذلك القدر العظيم من الاتفاق فى اتجاه الفكر والبداية والمقصد بين هذه المجموعة الكبيرة من الرجال الموهوبين المفكرين من جماعة الموسوعيين وغيرهم من قادة الفكر من معاصريهم من أمثال فولتير ومونتسكيو وتورجو حتى روسو. ولا نجد شبيها لذلك الاتفاق الفكرى إلا عندما ظهرت الماركسية... وهذا الاتفاق على نقطة البداية والهدف جعلهم يتفقون كذلك فى التفاؤل المسرف بمستقبل جماعتهم إذا هى حكمها العقل والعلم.... وكانوا متفقين على أن عصرهم قد بلغ من الحضارة والتهذيب حداً لم يصل إليه البشر قبل ذلك، ولم تكن هناك بوادر أو علامات تدل على أن ذلك المستوى سيصاب بنكسه ما، بل على العكس من ذلك كان المنهج العلمى الذى بدأ يسود كل نواحى الفكر والنشاط الإنسانى فى عصرهم يدل على أن مثلهم الأعلى للمجتمع الصالح كان وشيك التحقق"(١٣).

إن الأساس الذى قامت عليه ديانة التقدم عند فلاسفة التنوير هو العقل، فقد كان ديدرو يؤمن بتقدم العقل البشرى، وبإمكانية قيام نظام اجتماعى يحكمه العقل. ويعتبر ديدرو تقدم العقل البشرى دواءً

فعالاً ضد جميع أمراض المجتمع. وكان واثقاً من أن الحقيقة كفيلة مع الأيام بتحقيق كل ما تقتضيه مصلحة البشرية. وهو لايوضح لنا كيف يتم ذلك، لكن كل ما يعرفه أن الحقيقة ستنتصر دوماً فى النهاية، وأنها ستظل تنتصر مع الأيام[١٤].

ويعزو هلفشيوس إلى التعليم القائم على العقل دوراً تنويرياً وتقدمياً "إن التعليم قادر على التأثير فى كل شىء.. إن كل التقدم، حتى فى الأخلاق يتوقف على انتشار المعرفة وتدريب الذكاء. أقض على الجهل وبذلك تقضى على كل بذور الشر"[١٥].

أما دى هو لباخ فقد آمن بأن الحقيقة وحدها كفيلة بأن تقود أبناء الأرض إلى السعادة الكاملة. ولن يستقر سلطان الحرية ويضع حداً لعذابات البشر وآلامهم إلا بنشر الأفكار المتفقة مع العقل، وبالنضال ضد الأحكام المسبقة، وبالدعوة إلى تحقيق العدالة الإنسانية. وإذا كانت المجتمعات لم تصل بعد إلى السعادة الكاملة فإن ذلك سببه الجهالة والابتعاد عن العقل[١٦].

ويرى دى هولباخ أن نشر الحقيقة عادة ما يصطدم دائماً بمعارضة الطغاة ومضطهدى الشعوب ويساعدهم على ذلك تخاذل الشعوب المضطهدة نفسها، لأن الشعوب كثيراً ما تخشى الحرية وتنفر من العقل وتهرب من الحقيقة وتقدس القيم القديمة، وتدافع عن التقاليد المتوارثة. ولاشك أن استسلام الجماهير للوهم ولإغواء الخرافة واللاعقل هو واحد من أهم العوامل التى تساعد على ترسيخ القهر وتخلف الحضارات والمجتمعات الإنسانية[١٧].

وقد بلغ الإيمان بالتقدم ذروته مع قيام الثورة الفرنسية التى برهنت على إمكانية امتلاك البشر لمصيرهم ومنحت الكثيريين الأمل فى أن العقل يمكن أن يتحقق فى التاريخ. والمفكر الذى استطاع أن يلخص فى فكره آمال وطموحات ذلك العصر بكل ثقة وطموح هو "كوندرسيه" (١٧٤٣-١٧٩٤م) والمفارقة الغريبة والمؤلمة أن كوندرسيه المؤمن بالثورة والتنوير كان هو نفسه أحد ضحاياها، فقد دفعه الخوف من "روبسبير" إلى الفرار للنجاة بحياته، ولم يجد سبيلاً سوى أن يختبئ داخل غرفة خلفية فى أحد المطاعم، ولكنه انتحر فى آخر الأمر حتى ينجو من مقصلة الطاغية. والمدهش أكثر أن يتناسى كوندرسيه قدره ويعكف وهو فى مخبئة على كتاب واحد من أروع ما كتب فى موضوع التقدم هو: "تاريخ تقدم الروح الإنسانى"[١٨].

وقد قام كوندرسيه بتقسيم التاريخ الإنسانى إلى ست مراحل: اثنتان منها للعصر القديم، واثنتان للعصر اللوسيط، واثنتان للعصر الحديث، وأرتأى أن الثورة الفرنسية تمثل بداية عصر جديد من عصور المجد الإنسانى. ولا يعنينا هنا أن نتعرض بالتفصيل لهذه المراحل، ولكن الأهم أن نشير إلى ما قدمه كوندرسيه عن دلالات وملامح العصر الجديد. فقد بشر بيوتوبيا جديدة تنبثق من انتشار المعرفة، ومن القوة التى تمنحها المعرفة للإنسان للتغلب على العوائق الطبيعية والعقلية التى تقف فى وجه سعادته. وقد أعتقد كوندرسيه أن التقدم سيحقق ثلاثة أهداف: مساواة متزايدة بين الأمم والشعوب، محو الفوارق الطبقية، تقدماً عقلانياً وأخلاقياً ينجم عن

الهدفين الأولين. لقد توقع كوندرسيه أن يكون التقدم تصاعدياً، وأن يسير بالأحوال الاجتماعية والإنسانية نحو الكمال ويؤدى فى النهاية إلى تحسين وتطوير القوى العقلية والخلقية والطبيعية للجنس البشرى كله دون تمييز بين أبيض أو أسود أو غنى وفقير(١٩).

ويبدو أن كوندرسيه الذى اعتنق ديانة التقدم وآمن بالحرية لم يمنعه الخوف والرعب والعزلة من أن يحلم بتحقق الفردوس الأرضى، وينتظر معزياً نفسه بالأمل ذلك اليوم الذى ستشرق فيه الشمس "على أرض لايوجد فيها سوى أحرار، لايخضعون لسيد غير العقل، بعد أن يكون الطغاة والعبيد والكهنة وعملاؤهم الأغبياء والمنافقون قد اختفوا جميعاً"(٢٠).

وربما يكون ملائماً لموضوعنا أن نختتم هذا الفصل بهذه الرسالة التى كُتبت عام ١٧٨٤ على قبة مستديرة فى كنيسة القديسة مرجريت فى مدينة جوثا Gotha فى ألمانيا لتقرأها الأجيال القادمة ونصها:

"يشغل جيلنا أسعد دور فى القرن الثامن عشر. فالأباطرة والملوك ينزلون من عليائهم الرهيبة، محتقرين الأبهة والعظمة ليصبحوا آباء وأصدقاء لشعبهم وموضع أسرار لهم. ويمزق الدينى ثوبه الرهبانى لكى يظهر فى جوهره الإلهى. ويخطو التنوير خطوات كبيرة.... الحقد الطائفى والاضطهاد من أجل الضمير، آخذان فى الزوال. ومحبة الإنسان وحرية الفكر تكسبان المكانة العليا. والعلوم والفنون آخذة بالازدهار... الصناع والفنانون يدركون الكمال،

والمعرفة النافعة تنمو بين جميع الطبقات. هذا وصف صادق لعصرنا. لا تنظروا من عل إلينا إذا أرتفعتم أكثر مما نرى. بل عليكم أن تعرفوا من الصورة التى رسمناها لكم مقدار ما جاهدنا بشجاعة وقوة لرفعكم إلى المستوى الذى أنتم فيه الآن ولتستطيعوا البقاء فيه. اعملوا الشىء ذاته لمن يخلفكم، وكونوا سعداء"[٢١].

هوامش الفصل الرابع

(١) ج.ب. بيورى: فكرة التقدم، ص ص ١١١-١١٢.
(٢) راندال: تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ص ٥٧١.
(٣) بيورى: المرجع المذكور، ص ١٢٨.
(٤) المرجع السابق: ص ١٤٣.
(٥) راندال: تكوين العقل الحديث، الجزء الثانى، ص ٢٤.
(٦) المرجع السابق: ص ٢٥.
(٧) د. نازلى إسماعيل حسين: النقد فى عصر التنوير، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص ٤٢.
(٨) ف. فولغين: فلسفة الأنوار، ترجمة هنرييت عبودى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سبتبمر ١٩٨١، ص ١١٣.
(٩) ول ديورانت: قصة الحضارة، أوروبا الوسطى، المجلد التاسع عشر، العدد ٣٨، ترجمة محمد على أبودرة، مكتبة الأسرة، مصر، ص ١١٧.
(١٠) فولغين: المرجع المذكور، ص ١٧٨.
(١١) المرجع السابق: ص ١٧٩.
(١٢) ول ديورانت: المرجع المذكور، ص ١٣٧.
(١٣) د. حسين مؤنس: الحضارة، ص ٢٩٤.
(١٤) فولغين: المرجع المذكور، ص ١١٨.
(١٥) ول ديورانت: المرجع المذكور، ص ١١٦.
(١٦) فولغين: المرجع المذكور، ص ١٥٤.
(١٧) المرجع السابق: ص ١٥٤.
(١٨) راندال: تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ٥٧٢.
(١٩) جورج سباين: تطور الفكر السياسى، الكتاب الرابع، ترجمة على إبراهيم السيد، مراجعة وتقديم د. راشد البراوى، دار المعارف، ١٩٧١، ص ص ٧٧٢-٧٧٣.
(٢٠) بيورى: المرجع المذكور، ص ١٨١.
(٢١) راندال: تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ص ص ٥٧٤-٥٧٥.

الفصل الخامس
عصر هيجل
إعادة اكتشاف المنطق الجدلى:
منطق الصراع والتحول

تمهيـــــد:

قد يكون من الصعب أن نطلق على عصر بأكمله اسم أحد الفلاسفة، لكن فى حالة فيلسوف مروع مثل هيجل يبدو هذا الأمر طبيعياً من وجهة نظرى، فهيجل يختلف عن كل الفلاسفة الذين قد سبقوه فى أنه لم يكن مجرد جزء من مرحلة أو تابع لعصر من العصور. إن هيجل يشكل بذاته مرحلة تاريخية هامة فى تاريخ الأفكار، ويصنع من خلال إبداعاته الفلسفية ملامح عصر بأكمله، يمكن أن نسميه بعصر الجدل. والمنطق الجدلى فكرة تنتمى للفيلسوف اليونانى الكبير هيرقليطس، غير أن هيجل استطاع أن يبعث هذا المنطق من رقاده. ومنحه من القوة والحياة قدراً استطاع معه أن يقرأ من خلاله تاريخ الإنسانية، ويفسر حضارتها، ويحلل الواقع

الإنسانى بتفاصيله وجزئياته المرهقة. والجدل هو الكلمة السحرية التى من خلالها استطاع هيجل أن يحتل تلك المكانة الفريدة المتميزة فى تاريخ الفكر الإنسانى، ربما لم يكن هيجل مخلصاً للمنطق الذى جعله عنواناً لفلسفته فى مراحل تطوره الفكرى، لكن هذا الإخفاق فى الإلتزام بالمنهج الجدلى لا يقلل من شأن هيجل ويكفيه أنه قد ترك أثراً لا يمحى فى كل من جاءوا بعده، وأثر بدرجات متفاوته فى العديد من فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين، خاصة فلاسفة اليسار الهيجلى فيورباخ وماركس، ولم يتوقف هذا التأثير عند هذه المرحلة فقط بل أننا لن نجاوز الحقيقة إذا قلنا أن ماركسية القرن العشرين تدين بالفضل لهيجل تماماً مثلما تدين لأفكار ومبادئ كارل ماركس. وفى هذا الفصل سوف نعرض بحيادية وموضوعية للأبعاد الثورية، والأخرى غير الثورية، أو المحافظة فى فكر هذا الرجل، محاولين الإجابة عن هذا السؤال الصعب: كيف استطاع هيجل أن يوظف الجدل فى إظهار الأبعاد الصراعية والتناحرية فى الواقع السياسى والاجتماعى، وبالمثل كيف تمكن من توظيف هذا المنهج فى تهدئة الصراع والوصول بالتاريخ إلى مرحلة شبه نهائية أو محطة أخيرة عندها تتوقف مسيرة التحول الجدلى؟

أولاً: ثورية المنطق الجدلى

على عكس تلك النظرة التشاؤمية ذات الغايات المتواضعة التى تميزت بها فلسفة كانط، حاول هيجل أن يقدم لنا محاولة فلسفية متكاملة للبحث فى جميع المشكلات الفلسفية ومنها تصور العقل

ذاته، وذلك من خلال رؤية تاريخيه، فقد نظر إلى كل شئ - ما عدا فلسفته - من منظور تاريخى تطورى[١]. وعن طريق هذه النظرة التطورية استطاع هيجل أن يتلافى أخطاء ماديى القرن الثامن عشر الذين كشفوا عن ضعف ظاهر فيما يتعلق بمسائل التطور، سواء فى الطبيعة أو التاريخ، وقد انعكس هذا على فلسفتهم التى كان مضمونها فقيراً للغاية إذ ما قورن بهيجل[٢].

والحديث عن النظرية التطورية لدى هيجل يؤدى بنا مباشرة إلى الجانب الثورى الحقيقى فى فلسفة هذا الرجل ألا وهو الجدل. والجدل كما يعرفه صاحبه: "... هو مبدأ كل حركة وكل حياة، وكل ما يتم عمله فى عالم الواقع، بل إنه أيضاً روح كل معرفة تكون حقاً علمية"[٣].

ويرى هيجل أن التفكير الجدلى ليس حكراً على الفلاسفة وحدهم، بل هو قانون نشعر بوجوده فى جميع مستويات الوعى الأخرى، والتجربة خير دليل على ذلك، فكل ما يحيط بنا يؤكد الطابع الجدلى، فجميع الأشياء المتناهية فى جوهرها متغيرة ومتحولة، وهذا ما يسميه هيجل "بجدل المتناهى". ويعنى به عملية تحول الشئ إلى شئ آخر مختلف عما هو عليه. ولا يقتصر الجدل - عند هيجل - على الظواهر الطبيعية فقط، بل هو يشمل العالم الروحى للإنسان أيضاً ممثلاً فى الأخلاق والقانون والسياسة، فالجدل يكمن فى طبيعة الأشياء، كل الأشياء، وسواء تعلق الأمر بالطبيعة أو بالإنسان فنحن لم نتجاوز بعد أرض الجدل[٤].

والجدل عند هيجل يعنى أن الأشياء ليست فى حالة انسجام، وتصالح وتناغم، بل فى حالة دائمة من الصراع والتناقض فلا يمكن لنا أن نجد موضوعاً واحداً يخلو من التناقض، فكل الظواهر متناقضة بصورة أو بأخرى - حتى وإن بدت غير ذلك - بمعنى أنها تحمل فى داخلها العناصر التى تؤدى إلى ضدها(٥).

ويرتبط التناقض ارتباطاً وثيقاً بمفهوم "السلب" الذى يمثل من وجهة نظر ماركيوز المقولة الرئيسية فى المنهج الجدلى، والقوة الدافعة للفكر الجدلى التى تستخدم كأداة لتحليل الواقع الزائف وفضح ما فيه من نقص باطن(٦). إن السلب هو الصفة التى تتغلغل فى جميع أشكال الوجود، وهو الذى يتحكم فى مضمون هذه الأشكال وفى حركة تطورها، أما الظواهر التى تبدو للذهن العادى بوصفها مظهراً إيجابياً للحقيقة، فهى فى واقع الأمر سلب لهذه الحقيقة، بحيث يستحيل إقرار الحقيقة إلا بهدمها(٧). وفى هذا المعنى يقول هيجل: "أما الجدل فهو يعنى الميل المستمر الذى نتجاوز بواسطته التحديد، وأحادية الجانب لصفات الفهم بحيث توضع فى وضعها الصحيح، أى يتضح ما فيها من سلب لأن الشىء المتناهى يطمس معالم نفسه، ويضع نفسه جانباً"(٨).

ولمفهوم السلب عند هيجل معنى إيجابى، فالسلب لديه ليس عدماً، بل إنه قوة خلاقة فى الوجود والفكر معاً. فهو أساس الحركة ونبض الحياة، ويقول هيجل فى علم المنطق: "إن السلبى هو إيجابى بدرجة متساوية، فأى شىء يواجهه التناقض لا يختزل إلى صفر،

إلى عدم مجرد، بل يتحول من ناحية جوهرية إلى نفى محتواه الجزئى. وبعبارة أخرى فإن مثل هذا النفى ليس نفياً تاماً، بل نفى الشىء المحدد الذى يسير فى طريق التحلل، وهو لذلك نفى محدد، لذلك فنتيجة هذا النفى المحدد تستبقى محتوى، وتلك النتيجة مفهوم جديد ولكنه أعلى وأكثر ثراء من المفهوم السابق، فقد أثراه نفيه أو بعبارة أخرى أثراه التضاد"(٩).

ويربط ماركيوز بين مفهوم السلب باعتباره القوة المحركة فى الجدل وبين مفهوم النقد عند هيجل، فيقول إن "السلب الذى يطبقه الجدل... ليس فقط نقداً للمنطق التقليدى الذى يرفض الاعتراف بحقيقة المتناقضات، بل هو أيضاً نقد للأوضاع القائمة على نفس الأرض التى تقف عليها، ونقد لنظام الحياة المستتب..."(١٠). ولا يكتفى ماركيوز بإضفاء هذا الطابع النقدى على السلب، بل إنه يضفى عليه طابعاً ثورياً راديكالياً فيرى فى القدرة على التفكير السلبى أساساً لزعزعة الثقة الزائفة التى يشعر بها الإنسان العادى فى موقفه الطبيعى حيال ذاته وحيال عالم الوقائع، والبرهنة على أن اللاحرية تكمن فى قلب الأشياء إلى درجة أن نمو تناقضاتها يؤدى بالضرورة إلى نوع من التغير الكيفى، وإلى انفجار الأوضاع القائمة وإصابتها بكارثة مروعة(١١).

والآن نتساءل ما هى النتائج التى يمكن أن تترتب على تطبيق الجدل بمعناه الهيجلى المشار إليه سلفاً؟ الحق أن الجدل باعتباره قوة السلب أو النفى فى الفكر والوجود معاً يمكن أن يؤدى إلى نتائج

فى غاية التقدمية، ففلسفة هيجل الجدلية كما يقول إنجلز "... لا تعد أى شىء نهائياً مطلقاً، ومقدساً. إنها تكشف الغطاء عن الصفة المؤقتة لكل شىء.. ولا تستطيع الثبات والصمود أمامها إلا عملية متصلة من الصيرورة والزوال، أى عملية الارتقاء الدائم من الأخفض إلى الأرفع، وما الفلسفة الديالكتيكية ذاتها إلا مجرد انعكاس لهذه العملية فى المخ المفكر"(١٢).

وإذا كانت الفلسفة الجدلية تعترف بأن هناك مراحل محدودة من المعرفة والمجتمع لها ما يبررها من العصر والظروف التاريخية إلا أن الأمر يقف عند هذا الحد، إذ إن الطابع المحافظ فى هذه النظرة نسبى، أما الطابع الثورى فهو المطلق، وهو المطلق الوحيد الذى يمكن لهذه الفلسفة أن تعترف به(١٣).

ولكن هل كان هيجل مخلصاً فعلاً لمنهجه الجدلى؟

إن الإجابة على هذا السؤال تقتضى أن نعرض بشئ من التفصيل لموقف هيجل النقدى، سواء فى مرحلة الشباب أو فى مرحلة النضج ونحاول أن نتبين من ذلك موقفه الحقيقى من الجدل.

ثانياً: تطور الفكر الهيجلى وأثره على ثورية الجدل:

(١) مرحلة الشباب – نقد الفكر الدينى(*):

تتسم هذه المرحلة بنزعة رومانتيكية واضحة، ممتزجة برغبة طاغية فى نفى النظام السائد ونقد التقاليد الدينية الجامدة، ثم حلم بمثابة الضد الجدلى لما هو قائم يهفو تارة إلى الماضى البعيد ممثلاً فى الدولة اليونانية القديمة، وتارة أخرى يمجد الثورة الفرنسية

باعتبارها الحلم الذى تحقق على أرض الواقع، لكن هذا التمجيد يتجاوز النظرة الوصفية لعالم التاريخ إلى نطاق المفكر الحالم الذى تختلط لديه رؤى الخيال بعالم الواقع، فيرى هذه الثورة من منظور أسطورى لا تاريخى.

ومرحلة الشباب، أو المرحلة اللاهوتية الأولى هى مرحلة مهمة بالنسبة لتطور هيجل الفكرى، إذ نجد فيها البذور الأولى لفلسفة هيجل ككل. وبداية نلاحظ أن النقد الهيجلى للاهوت ينطلق من رؤية معينة للدين مفادها أن هناك نوعين من الدين الأول يسميه "الدين الوضعى" Positive religion، والثانى يسميه "الدين الذاتى" Subjective Religion وهو ينظر إلى النوع الأول بشكل مستهجن ويرفضه باعتباره رمزاً لعبودية الإنسان، فالدين الوضعى من وجهة نظر هيجل هو الجانب الجامد والرجعى من الدين. إنه الدين كاعتقاد يقوم على التسليم دون مناقشة، إنه التعامل مع النص الدينى كتابو، وكمجموعة من المواعظ الخارجية الثابتة. أما الدين الذاتى، فهو الدين الحقيقى الذى ينبث فى وجدان وروح البشر ويعبر عن المشاعر والأفعال الإنسانية التلقائية، ومن ثم فهو يتجاوز المسافة التى تفصل بين المثال والواقع وبين المتناهى واللامتناهى[١٤]. ويطبق هيجل رؤيته تلك على كل من الديانة اليهودية والديانة المسيحية، فهو يصف المفهوم اليهودى للدين بأنه وضعى تماماً، أى أنه يفصل بين الإنسان وبين الله ويجعل بينهما غربة لا يمكن تجاوزها، وهذا الدين فى رأيه يؤكد على أن الإنسان لا قيمة له فى حد ذاته ولا يستحق أن تقوم بينه وبين الله علاقة سوى علاقة العبودية[١٥].

أما عن المسيحية فإن هيجل يرى فيها ديانة الخطيئة والعذاب الروحى، الديانة التى ألقت فى روع الإنسان أنه مواطن للسماء، وأنه غريب فى هذا الكون. إنها الديانة التى جردت الحياة من طابعها الإنسانى فجعلت الطبيعة مجرد مجموعة من القوى المادية التى يجب على المسيحى أن يقهرها ويتغلب عليها. وبذلك فقد جردت المسيحية - فى رأى هيجل - الإنسان من صفاته النبيلة وحرمته مشروعية الحياة وأحالته إلى مجرد عبد ذليل يركع أمام الله معلناً أنه إنسان آثم لا يصلح لإتيان أى عمل فاضل(١٦).

ويفسر هيجل الشاب نشأة المسيحية بمفهومها الوضعى من خلال الظروف الاجتماعية السيئة التى مرت بها الإمبراطورية الرومانية، فيقول بشكل صريح: "وهكذا فقد طرد استبداد أباطرة الروم الروح الإنسانية من الأرض، ونشر البؤس الذى اضطر الناس إلى البحث عن السعادة وتوقعها فى السماء، فانسلاب حريتهم، وروحهم وعنصرهم الأزلى المطلق أجبرهم على الفرار إلى الله. إن (مذهب) وضعية الله هو الجزء المقابل لفساد وعبودية الإنسان"(١٧).

ولا يكتفى هيجل ببيان الأساس الاجتماعى لظهور الدين الوضعى، بل يعلن فى جسارة أن نقده للدين لا ينفصل عن نقده للسياسة، خاصة إذا استخدم الدين كوسيلة لاستعباد البشر، فيقول فى رسالته إلى شلنج "... لقد لعب الدين والسياسة لعبة واحدة، إذ أن الدين قد علم الناس ما أراد الطغيان أن يلقنهم إياه، وهو احتقار الإنسانية وعجز الإنسان عن بلوغ الخير وتحقيق ماهيته بجهوده الخاصة"(١٨).

وبالنظر إلى المحتوى السياسى والاجتماعى لهذا الخطاب السابق يتضح لنا أن نضال هيجل ضد الأنماط السائدة فى الفلسفة والدين، كان بمثابة الوجه الأيديولوجى لصراعه ضد الاستبداد بشكل عام[١٩].

ولكن برغم هذا البريق الثورى الذى تبدو عليه نصوص هيجل فى تلك الفترة، إلا أن علينا أن نضع نقده للاهوت فى مكانه الصحيح، فنقد هيجل للمسيحية واليهودية يقوم على اعتبارات أخلاقية، فهيجل لم يكن يعنيه مستوى المعيشة المتدهور الذى كانت تعيش فى ظله الجماهير المقهورة فى تلك الفترة، ولكن ما كان يعنيه ويشغله هو الخضوع لشكل من أشكال العبودية الروحية[٢٠]. أيضاً يمكن القول إن نقد هيجل للمسيحية لم يتجاوز كثيراً نطاق حركة التنوير الألمانية، فهو لم يبلغ أبداً فى هجومه على المسيحية المدى الذى بلغه مفكرو انجلترا وفرنسا، فنقده للمسيحية لم يصل إطلاقاً إلى النقطة التى وصلت إليها فلسفة الإلحاد المادية، وعلى العكس تماماً فإن جوهر تفكيره هنا وفى الكتابات اللاحقة يبدو دينياً خالصاً، فدعواه تنصب على رد الدين وتحريره من العبودية ليجعل منه ديناً للحرية والحياة التى تخلو من مظاهر التمزق والاغتراب[٢١]. وهذا ما سيتضح جلياً فى البديل الذى يطرحه هيجل باعتباره المقابل الجدلى لهذه الصورة القاتمة التى تمثلها وضعية الدين بشكل عام، وواقع المجتمع الألمانى الذى عاصره هيجل بشكل خاص. هذا البديل الذى يطرحه هيجل يتمثل فى صورتين - كما أشرنا سلفاً - الأولى تنتمى إلى الماضى،

وإلى الماضى البعيد، إلى الدولة اليونانية القديمة، أما الثانية فتنتمى إلى الحاضر، إلى الثورة الفرنسية: فما هو موقف هيجل من هاتين الصورتين؟ الواقع أن هيجل يشارك حركة التنوير الألمانية حنينها الرومانتيكى للماضى، وبخاصة شيلر، فهو يتغنى بحبه لليونان، ويشيد بديانتهم ويعلى من شأن حبهم للحياة، فديانة اليونان تمثل بالنسبة لهيجل ديانة أناس أحرار لم يثقلهم الإحساس بالخطيئة، ولم يعفروا جباههم تحت أقدام آلهة متعالية منفصلة عنهم، بل على العكس إنهم كانوا يؤمنون بحرية ويعيشون بتلقائية ويقبلون على الحياة بروح وسعادة[٢٢].

وبالإضافة إلى ذلك يرى هيجل أن مفهوم الحرية عند المواطن اليونانى القديم كان يعنى حرية الخضوع للقوانين التى صنعها بنفسه، وحرية الإنقياد لسلطة اختارها بإرادته، وعلى هذا النحو فقد كان مطلق المواطن اليونانى هو مدينته الأرضية، على عكس الأمر فى العصر الحديث إذ أصبح المواطن إنساناً أنانياً، فردياً، ولم يعد إلهه متضمناً فى مدينته الأرضية بل أصبح مفارقاً وغريباً عن عالم البشر[٢٣].

وإذا تأملنا هذه الصورة الرومانسية لدولة اليونان القديمة سنجد أنها تستمد الكثير من عناصرها من الدين، فالدين يلعب دوراً أساسياً فى مثالية هيجل المبكرة، وهو يؤكد على هذا العنصر فى كتابه "وضعية الديانة المسيحية"، فيقول "إن الدولة تستطيع فقط أن تحمل مواطنيها على الاستفادة من هذه المؤسسات بغرس الثقة فيهم. والدين هو الأداة السامية لهذا الغرض. إن النجاح أو الفشل

فى الإنجاز الكامل لهذه المهمة يعتمد على استخدام الدين من قبل الدولة. ومن الواضح أن هذا الغرض موجود فى كل ديانات البشر. فهناك شىء ما تمتلكه كل الديانات بشكل عام هو أنها جميعاً تسعى إلى خلق ذلك المناخ الأخلاقى الذى لا تستطيع أى تطبيقات للقوانين الوضعية أن تحققه.."(٢٤).

أما موقف هيجل من الثورة الفرنسية، فالحق أن هيجل كان يشارك رفاقه من المثاليين الألمان إعجابهم بالثورة الفرنسية، فالثورة فى رأيهم لم تقتصر فقط على إحلال النظام الاقتصادى والسياسى للطبقة الوسطى محل النظام الإقطاعى المستبد، بل إنها أكملت ما بدأته حركة الإصلاح الدينى فى ألمانيا، فحررت الفرد وجعلت منه سيداً لنفسه بعد أن كان يخضع لقوى اجتماعية وطبيعية طاغية(٢٥).

ولقد كانت الثورة الفرنسية بالنسبة لهيجل بمثابة الضد الجدلى للواقع البائس الموجود فى ألمانيا، فقد كان الواقع الألمانى متخلفاً فى جميع المجالات إذا ما قورن بفرنسا وانجلترا، فقد كان الاقتصاد متدهوراً، وكانت الطبقة الوسطى ضعيفة ومنقسمة بين أقاليم متعددة، وكانت مصالحها متباينة مما كان يجعل من المستحيل توقع احتمال قيامها بثورة، كذلك لم تكن المؤسسات الصناعية المتناثرة سوى جزر صغيرة داخل نظام إقطاعى متعفن، وكان الفرد فى وجوده الاجتماعى إما عبداً أو سيداً، لذلك فليس غريباً أن نجد أنه بينما كانت الثورة الفرنسية قد تحققت بالفعل، كانت المثالية الألمانية غارقة فى البحث عن مفهوم مجرد للحرية(٢٦).

وينظر هيجل إلى الثورة الفرنسية باعتبارها نقطة تحول حاسمة فى تاريخ البشرية، بفضلها استطاع الإنسان أن يخضع الواقع المعطى لمعايير العقل. ومعنى ذلك أن الإنسان مع فجر الثورة الجديدة استطاع أن ينظم مفردات الواقع وفقاً لمتطلبات تفكيره العقلى الحر بدلاً من خضوع أفكاره للنظام القائم والقيم السائدة[٢٧]. وهنا يبدو موقف هيجل من الثورة الفرنسية - على حد قول هيبوليت - "حماسة أفلاطونية بما فيه الكفاية"[٢٨].

(٢) مرحلة النضج - أو الصراع بين المنهج والمذهب:

قد يصعب على أى باحث يتناول تلك المرحلة من حياة هيجل أن يجزم بصورة قاطعة حول مدى راديكالية هيجل، وما إذا كانت هذه الفترة تحتوى على ملامح نقدية رافضة بالمعنى الماركيوزى - أم لا. وإذا توخينا الدقة فإننا نقول بأن هناك ثمة صراع فى هذه المرحلة بين المنهج الجدلى باعتباره رمزاً للتطور المستمر والمذهب بوصفه قيداً أو حداً تقف عنده حركة التطور وتتجمد صيرورة الحياة: فمثلاً نجد فى الفينومنولوجيا بعض الجوانب التى يمكنها أن تضع هيجل فى مصاف الفلاسفة الراديكاليين، وبعض الجوانب الأخرى التى تهبط به إلى مستوى المفكر البورجوازى المحافظ، فقضايا مثل جدل "العبد والسيد"، و"الوعى التعس" و"الوعى النبيل"، والتحليل الأيديولوجى للعمل المغترب يمكنها أن تضم هيجل إلى الفئة الأولى ويمكنها بالتالى أن تلقى بعض الضوء على الملامح النقدية فى ظاهريات هيجل، لكن بمقدار ما يناقض هيجل هذه القضايا من

منظور مثالى خالص يقف مع أصحاب الفئة الثانية. وتعكس كلمات كارل ماركس فى المخطوطات هذه المفارقة، فيقول "إن الفينومنولوجيا... هى نقد خفى لا يزال بالنسبة لنفسه نقداً غامضاً ومبهماً، ولكن إلى الحد الذى تحتفظ فيه الفينومنولوجيا برؤية محددة حول اغتراب الإنسان - على الرغم من أن الإنسان يبدو فى صورة روحية خالصة - فإن فيها تكمن كل عناصر النقد، معدة قبلاً ومتضمنة بصورة غالباً ما تتجاوز وجهة نظر هيجل الخاصة. إن "الوعى التعس" و"الوعى النبيل"، و"الصراع بين "الوعى النبيل والوعى المنحط".. إلخ هذه الأجزاء المنفصلة تحتوى - ولكن لا تزال فى صورة مغتربة - العناصر النقدية لمجالات بأكملها كالدين والدولة والحياة المدنية"(٢٩).

إن هيجل فى الفينومنولوجيا استطاع أن يضع يديه على أشياء خطيرة، فهو يفسر مثلاً انهيار التضامن الإنسانى فى المجتمع الحالى بظاهرة السعى للربح التى تجعل مصالح الفرد تتعارض مع مصالح المجموع، وهو فى تحليله لعلاقة العبد بالسيد لا يؤكد فحسب هذا التعارض، بل يؤكد كذلك العبودية الشاملة التى تنشأ عن قوة المال فى ظل الأنظمة الرأسمالية. ولكن لأن هيجل كان يدافع عن الملكية الخاصة باعتبارها أساس الشخصية وماهية المجتمع والدولة، لذلك فإنه لم يستطع أن يتجاوز حالة الاغتراب الإنسانى إلا بطريقة وهمية وخيالية، فبدلاً من أن يحاول هيجل القضاء على النزعة الفردية الأنانية عن طريق التغيير الفعلى لنمط الإنتاج - كما يفعل

الاشتراكيون - نراه يرد عملية التغيير الاجتماعى إلى تغير الوعى الذى بارتفاعه إلى مستوى الوعى الذاتى يتحقق له الشعور بأن ماهيته الحقة تتمثل فى أن يوجد من أجل الآخرين[٣٠]. والحرية التى تصفها الظاهريات ليست إلا حرية عقلية خالصة فهى تصف الوعى التعس، وتعبر عن الشقاء الروحى للعالم الحديث، لكنها لا تهدف إلى تجاوز ذلك إلا فى ملكوت الفلسفة باعتبارها الوجود الواقعى الحقيقى بالنسبة لهيجل[٣١].

والواقع أن هيجل بإحالته الوجود الإنسانى الحقيقى إلى مملكة الروح أو الفكر اختزل المحتوى المادى للأشياء إلى مجرد فكر، وهنا تكف الحقيقة عن أن تكون وحدة الصورة والمحتوى وتتحدد فقط باتفاق الصورة مع نفسها وباتساقها الداخلى وبالهوية الصورية للفكر[٣٢]. إن الحقيقة كما يقول هيجل "هى مجموع الفكر أو شموله..."[٣٣]. وإن الفلسفة بالتالى لا تستطيع أن تعبر عن نفسها إلا من خلال نسق، فحقائق "الفلسفة لن يكون لها قيمة إذا ما صرفنا النظر عن الاعتماد المتبادل والوحدة العضوية فى النسق"[٣٤]. والنسق بمقدار ما هو نسق يلغى كلا من التناقض والصيرورة، فالتناقض يتحول إلى ماهية منطقية، إلى مجرد علاقة قابلة للتحديد قبلياً يمكن للروح أن تعثر عليها بطريقة آلية فى كل الأشياء[٣٥]. والهيجلية من هذا المنظور تؤكد بصورة غير مباشرة على أن كل صراع ينطوى على حله وأن كل إخفاق أو نكسه لها خيرها الخاص ومبرراتها الذاتية[٣٦]. وبهذا يفقد الجدل الهيجلى طابعه الثورى

الخلاق، وبدلاً من أن يكون السلب هو القوة التى تدفع الروح إلى السير قدماً، يتحول إلى مرحلة مستقرة فى نمو الروح ويجعل التضاد يبدو كأنه "لعبة مقصودة لا صراع حياة أو موت"[٣٧]. وهكذا فإن "الجدل بدلاً من أن يعبر عن حركة المحتوى ويعكسها ينجب هذه الحركة، وهو أقرب إلى أن يكون منهجاً للبناء التركيبى والنسقى للمحتوى من أن يكون منهجاً للتحليل"[٣٨].

إن هذا التغير الذى نلمسه فى معالجة هيجل لوظيفة الجدل، إنما يعكس نوعاً من التصالح بين المثالية الهيجلية وبين الواقع القائم، هذا التصالح يتجلى بصورة واضحة فى محاضراته عن فلسفة التاريخ التى بدأها عام ١٨١٨، وفيها نرى هيجل يقرر بأن الدولة هى الشكل الكامل الذى يتحقق فيه العقل والحرية[٣٩]. وهو لا يتردد فى أن يضفى على هذه الدولة صفات القداسة والجمود، فيقول: "... إن مبادئ الدولة ينبغى أن ينظر إليها على أنها صحيحة فى ذاتها ولذاتها، وهو ما لا يكون ممكناً إلا إذا نظرنا إلى هذه المبادئ بوصفها تجليات متعينة للطبيعة الإلهية"[٤٠]. ولاشك فى أن صورة الدولة على هذا النحو الذى يريده هيجل قد جعلت البعض ينظر إلى مفهوم هيجل عن الدولة بوصفه الأساس الفلسفى لقيام الفاشية، فالجرائم التى ارتكبتها النازية، وممارساتها الوحشية مع المنشقين والمعارضين لها، ونقضها لمعاهداتها مع الدول الأخرى، كل ذلك تم تحت اسم الدولة وبدعوى المحافظة على كيانها[٤١].

ولا يكتفى هيجل بتقديم تلك الصورة الجامدة للدولة المثالية التى تكاد تنتفى فيها حركة الجدل، بل يتقدم خطوة أخرى فى طريق المثالية اللانقدية ويتحول من النظرة الإنسانية غير المتعصبة التى كنا نلمسها فى كتابات الشباب إلى نظرة قومية ضيقة تنظر إلى أوروبا – وبالتحديد إلى ألمانيا – باعتبارها خاتمة التاريخ. يقول هيجل "إن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب، لأن أوروبا هى نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أن آسيا هى بدايته..."[٤٢]. وهو يقسم التاريخ وفقاً لهذه النظرة إلى ثلاث مراحل كل منها تمثل مرحلة خاصة فى تطور مفهوم الحرية، المرحلة الشرقية، والمرحلة اليونانية الرومانية، والألمانية المسيحية، "... فالشرق لم يعرف، ولا يزال حتى اليوم لا يعرف سوى أن شخصاً واحداً هو الحر، أما العالم اليونانى والرومانى فقد عرف أن البعض أحرار، على حين أن العالم الجرمانى عرف أن الكل أحرار"[٤٣].

وهكذا فإن هيجل يتناقض مع منطقه الجدلى فهو بتبريره للدولة البروسية والدين المسيحى إنما يضع نهاية للجدل، ونهاية لزحف حركة التاريخ، وبذلك فهو يرد التطور التاريخى إلى تطور منطقى مما يضفى على رؤيته للتاريخ طابعاً استنباطياً وقبلياً، فتصوره للتاريخ يقوم أساساً على فكرة التقدم التى كانت شائعة فى الفلسفة العقلانية، وهى فكرة كانت بمثابة التعبير الأيديولوجى عن نهضة الطبقة البورجوازية، بل وبررت صعودها إلى السلطة باعتباره شيئاً كامناً فى عملية التاريخ. ولقد كان هيجل صوتاً معبراً عن طموحات

وآمال بورجوازية لم تكن ثورية كما كانت البورجوازية الفرنسية فى القرن الثامن عشر، وإنما كانت بورجوازية محافظة، ومن ثم فقد جاءت فكرته عن التقدم مقيدة بذلك الجهد الذى بذله لتبرير الواقع القائم ورفض أى محاولة لتجاوز ما هو واقعى(٤٤).

والحق أن هيجل بتبريره للواقع القائم إنما يضع نهاية لفلسفته، فحينما ننظر إلى النظام القائم على أنه عقلى تكون المثالية قد بلغت نهايتها. وعندئذ يجب على الفلسفة السياسية أن تمتنع عن تلقين الناس ما ينبغى أن تكون عليه الدولة. إن الدولة موجودة وهى عقلية وهذا هو نهاية الأمر وهنا تصبح مهمة الفلسفة هى المواءمة بين الناس وبين ما هو قائم(٤٥).

إن هيجل فى آخر كتاب إصدره فى حياته (أصول فلسفة الحق) يرفض حتى هذا الأمل اليوتوبى البسيط فى تجاوز ما هو قائم، بل ويعتبر ذلك مستحيلاً، يقول هيجل "إن مهمة الفلسفة لتنحصر فى تصور ما هو كائن، لأن ما هو كائن ليس إلا العقل نفسه... وكما أنه من الحمق أن نتصور إمكان تخطى الفرد لزمانه فإنه لمن الحماقة أيضاً أن نتصور إمكان تجاوز الفلسفة لزمانها الخاص..."(٤٦).

إن مثالية هيجل على هذا النحو تصل إلى الطريق المسدود، لأنها خانت الجدل، وحاولت أن تفرض شكلاً من الثبات والجمود على عالم الواقع، فضحت بالحقيقة مقابل التصالح مع لحظة تاريخية زائلة. لكن الدول تنهار، والتاريخ يمضى، وتظل مملكة هيجل الفلسفية بعيدة عن عالم البشر بكل واقعيته الدرامية(٤٧).

وفى النهاية يتبقى لنا أن نقول إن فلسفة هيجل مهما كان مقدار ثوريتها أو جمودها ينبغى النظر إليها على أنها لحظة معينة فى تطور الوعى الأوروبى الحديث، كان لابد من تجاوزها أو نفيها حتى تصل الإنسانية إلى مرحلة أرقى وأفضل وهذا ما سنراه الآن مع كل من فويرباخ وماركس.

هوامش الفصل الخامس

(١) هنرى أيكن: عصر الأيديولوجية، ترجمة فؤاد زكريا، الأنجلو المصرية، القاهرة سنة ١٩٦٣، ص ص ٩٠-٩١.

(٢) ج. بليخانوف: تطور النظرة الواحدية للتاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩، ص ص ٦٧-٦٨.

(٣) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية: ترجمة وتقديم وتعليق د. أمام عبدالفتاح أمام، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص٢١٧.

(٤) (انظر) المرجع السابق: ص ص ٢١٠-٢٢١.

(٥) هنرى لوفيفر: المنطق الجدلى، ترجمة إبراهيم فتحى، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، ١٩٧٨، ص ص ١٤-١٥.

(٦) ماركيوز: العقل والثورة: ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩، ص ١٤، ٤٤.

(٧) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٨) هيجل: المرجع المذكور، ص ٢١٧.

(٩) اقتبسه لوفيفر فى: المرجع المذكور، ص ١٥.

(١٠) ماركيوز: العقل والثورة، ص ١٣.

(١١) المرجع السابق، ص ١٦.

(١٢) راشد البراوى: التفسير الاشتراكى للتاريخ، مختارات من فريدريك إنجلز، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٧، ص ص ٣٢-٣٣.

(١٣) المرجع السابق، ص ٣٣.

(*) مرحلة الشباب تمثلها الكتابات التى أبدعها هيجل فى الفترة بين ١٧٩٠-١٨٠٠.

(14) Walter Koufmann: From Shakespearet to exis-

tentialism, Princeton, University Press, New York, 1980, PP.130-131.

(١٥) يمس كولينز: الله فى الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، ١٩٧٣، ص ٢٨٨.

(١٦) د. زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة والنشر، ١٩٧٠، ص ص ٣٧-٣٨.

(17) Hegel: Early Theological Writings, Trans by T.M. Konx. The University of Chicago Press, Chicago,1948, P.162-163.

(١٨) قتبسه ماركيوز فى العقل والثورة، ص ٣٢.

(19) Georgr Lukacs: TherYoung Hegel, Trans by Rodney Livingstone, Merlin Press, London, 1972, P.12.

(20) koufmann. Op.Cit., P. 149.

(21) Lukacs: Op.Cit., p.9.

(٢٢) د. زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، ص ٣٧.

(٢٣) هيبوليت: ماركس وهيجل، ترجمة جورج صدقنى، مطبعة وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧١، ص ٤٨.

(24) Quoted by Lukacs: Op.Cit., P.15.

(٢٥) ماركيوز: العقل والثورة، ص ٢٥.

(٢٦) المرجع السابق: ص ٢٦.

(٢٧) المرجع السابق: ص ٢٧.

(٢٨) هيبوليت: المرجع المذكور، ص ٤٤.

(29) Karl Marx: Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, Progress Publishers, Moscow, Third Printing, 1967, PP. 139-140.

(٣٠) أوغست كورنو: أصول الفكر الماركسى، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الأداب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٨، ص ٤٨، ٩٣.

(٣١) هنرى لوفيفر: المرجع المذكور، ص ٥٠.
(٣٢) المرجع السابق: ص ص ٣٥-٣٦.
(٣٣) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص ٧٠.
(٣٤) المرجع السابق: الصفحة نفسها.
(٣٥) لوفيفر: المرجع المذكور، ص ٤١.
(٣٦) ماركيوز: المرجع المذكور، ص ١٠٠.
(٣٧) المرجع السابق: الصفحة نفسها.
(٣٨) لوفيفر: المرجع المذكور، ص ٣٧.
(٣٩) هيجل: محاضرات فى فلسفة التاريخ، الجزء الأول، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٠، ص ص ١٥٣-١٥٤.
(٤٠) المرجع السابق: ص ١٥٩.
(41) R.S. Peters: Hegel and the Nation - State (in) Political Ideas, (ed) by Thomson, D. Penguin, Books, 1984, P.135.
(٤٢) هيجل: محاضرات فى فلسفة التاريخ، ص ٢٤٢.
(٤٣) المرجع السابق: ص ٢٤٣.
(٤٤) أوغست كورنو: المرجع المذكور، ص ص ٥٦-٥٨.
(٤٥) هربرت ماركيوز: المرجع المذكور، ص ١٧٦.
(٤٦) هيجل: أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٨٨.
(٤٧) لوفيفر: المرجع المذكور، ص ص ٤٢-٤٣.

الفصل السادس
اليسار الهيجلي
من نقد الدين إلى تغيير الواقع

انقسمت المدرسة الهيجلية بعد وفاة هيجل إلى جناحين، إحدهما يمينى والآخر يسارى، فالجناح اليمينى قد تمسك بالاتجاهات الهيجلية المحافظة فى المنطق والميتافيزيقيا وفلسفتى الحق والدين، ومن ممثلى هذا الجناح ميشليه Michelet، وجوشل Goschel، ويوهان أردمان J.E. Erdmann وجابلر Gabler، وروزنكرانتس Rosenkranz

أما الجناح اليسارى والذى يمثله دافيد شتراوس David F. Strauss، وأدجار وبرونو باور Edgar and Bround Bauer وفويرباخ Fouerbach وماركس Marx، فقد طور الاتجاهات النقدية عند هيجل، بادئاً هذا التطوير بتفسير تاريخى للدين[١]. وقد بدأ الصراع الفكرى بين أصحاب الجناح اليسارى وبين الرجعية الدينية والسياسية عندما اعتلت الصوفية الدينية الرجعية الإقطاعية العرش

مع فريدريك وليم الرابع فى عام ١٨٤٠. ومنذ هذه اللحظة أصبح النضال أمراً محتماً، وهو نضال جرى بواسطة الأسلحة الفلسفية، لكنه لم يكن نضالاً من أجل أهداف فلسفية مجردة بل أصبحت رحاه تدور حول تحطيم الديانة التقليدية، والدولة القائمة فى ذلك الوقت. وبرغم أن الأغراض العملية ظلت مستمرة تحت الغطاء الفلسفى، إلا أن مدرسة اليسار الهيجلى فى كتاباتها عام ١٨٤٢ فى مجلة "الراين" بدت أقرب إلى أن تكون الفلسفة التى تمثل البورجوازية الراديكالية الطامحة، ولم يكن الستار الفلسفى سوى أداة أريد بها تضليل الرقابة وخداعها.

وإذا كان النضال الرئيسى فى تلك الفترة قد توجه إلى الدين، فإنه فى الواقع كان نضالاً سياسياً بطريقة غير مباشرة وعلى الأخص منذ عام ١٨٤٠، وقد بدأ شتراوس(*) المعركة بكتابه "حياة يسوع" عام ١٨٣٥ والذى شرح فيه نظريته عن الأقاصيص الدينية الواردة فى الإنجيل باعتبارها أساطير قد صيغت بطريقة لاشعورية، ثم جاء برونو باور ليثبت أن القصص الإنجيلى من اختراع مؤلفيه أنفسهم وأنه تم بطريقة واعية(٢). ثم أخيراً جاء فويرباخ الذى يعد أهم عناصر هذا الجناح وهو من سنعرض له الآن قبل عرضنا لماركس.

أولاً: فويرباخ والنقد الدينى:

إن فويرباخ كما يقول عنه كارل ماركس فى مخطوطاته: "... هو الوحيد الذى اتخذ موقفاً نقدياً أصيلاً تجاه الجدل الهيجلى والذى

قدم اكتشافات حقيقية فى هذا المجال، أنه فى الواقع المحطم الحقيقى للفلسفة التقليدية"[٣].

وينطلق فويرباخ فى رؤيته النقدية من خلال نقد الدين، ففى مولفه "جوهر المسيحية" يحلل الدين من خلال وجهة نظر أنثروبولوجية، فيبين أن الدين هو نتاج الإنسان وخاصة ذلك الإنسان البدائى الذى دفعه الخوف من مواجهة الأخطار الطبيعية التى تحيط به إلى خلق قوة وهمية تفوق الطبيعة وتتجاوزها، ثم منح هذه القوة الخرافية صفات الكمال ومن هنا نشأت فكرة الألوهية[٤]. باعتبارها ماهية الإنسان المغتربة، فالإنسان يخلق هذا الكائن الأسمى على صورته ويمنحه كل صفات الكمال والقوة، ثم بعد ذلك يعود إلى إذلال نفسه أمام ماهيته التى أحالها إلى موضوع[٥].

وقد أفضى هذا التحليل النقدى للدين بفويرباخ إلى نقده للفلسفة المثالية، وبخاصة مثالية هيجل فحاول أن يبرهن على أن مثالية هيجل ليست إلا الدين مقدماً فى صورة أفكار، ومن ثم فإنه يجب إدانتها كحالة من حالات الاغتراب الإنسانى[٦]، فالفلسفة الهيجلية شأنها شأن اللاهوت قد نقلت ماهية الإنسان والطبيعة إلى الفكرة التى تحل محل الله[٧]. ومن هنا يعارض فويرباخ نفى النفى الهيجلى باعتباره الإيجابى المطلق، بالإيجابى القائم على ذاته (أو الإنسان والطبيعة)، وفى هذا الصدد يرى فويرباخ أن هيجل قد بدأ أولاً من الجوهر المغترب، من اللامتناهى، من التجريد المطلق الثابت، أو بعبارة أخرى من الدين واللاهوت، ثم هو يلغى ثانية اللامتناهى

كى يؤسس الواقعى الحسى الحقيقى، المتناهى، ويعود ثالثاً فيلغى مرة أخرى الإيجابى ليعيد المجرد اللامتناهى (أى يسترد الدين واللاهوت مرة أخرى)[٨]. وهكذا فإن النفى ليس مطابقاً للماهية الحقيقية، بل هو بالأحرى مطابقاً للماهية الزائفة، أو الماهية المغتربة عن ذاتها[٩].

وفى مقابل هيجل يرى فويرباخ أن نقطة الانطلاق لا يجب أن تكون هى الفكرة، بل هى الواقع الحسى العينى أى الإنسان والطبيعة[١٠]. فالإنسان هو وحده الوجود الحقيقى وليس العقل المجرد، فالإنسان هو مقياس العقل، والمطلق بالنسبة إليه ليس سوى طبيعته الخاصة، وقد اغتربت عنه[١١]. أما الطبيعة فهى الحقيقة التى توجد مستقلة عن كل فلسفة وهى الأساس الذى نشأت عنه الكائنات البشرية جميعها، بل إننا لا نزيد عن كوننا ثمرة من ثمار تلك الطبيعة[١٢]. كذلك يرى فويرباخ أن العالم الذى ندركه عن طريق حواسنا هو العالم الذى تنتمى إليه حقاً أما عالم الفكر المطلق والمقولات المنطقية فليس إلا أوهاماً لأن أفكارنا ومشاعرنا نتاج المادة وهما ينتميان لعضو من أعضاء الجسد وهو المخ، ومن ثم فليست المادة وليدة العقل؛ بل العكس هو الصحيح، إن العقل نتاج المادة[١٣].

وهكذا فإن فويرباخ قد قام بقلب النظام الهيجلى بلا هوادة، واتجه إلى الشك فى الأيديولوجية الهيجلية كلها فرفض مع رفضه للدين كل إيمان بما هو فائق على الطبيعة، أو ما هو ميتافيزيقى وأحل محل المثالية الهيجلية وضعية مادية حاولت أن ترد كل شئ إلى

الإنسان والطبيعة. وقد كان هدف فويرباخ من وراء مشروعه الأنثروبولوجي الفلسفى هو تحرير الإنسان من الدين الذى يسلبه طبيعته الجوهرية عندما يقوده إلى إسقاط صفاته الإنسانية فى مجال الألوهية المثالى. وكى تعود للإنسان ماهيته الحقة، فإن عليه أن يتخلص من الوهم الدينى وأن يرد عالم الما وراء إلى عالمه الواقعى، وأن يعيد صفاته التى اغتربت عنه فى الذات الإلهية إلى عالم الإنسانية، وبذلك يمكن للإنسان أن يدخل بحرية فى الحياة الاجتماعية للبشر، فيحل حبه للإنسانية محل محبته لله(١٤).

وعلى الرغم من الأهمية التاريخية التى يحتلها فويرباخ باعتباره نقطة التحول من المثالية إلى المادية أو حلقة الوصل بين الهيجلية والماركسية، أو كما يقال عنه إنه "قناة النار" التى يجب أن يتطهر فيها كل من يعبر من الهيجلية إلى الماركسية، إلا أن هناك عدة مآخذ يمكن أن تضعف من قوة موقفه الثورى من أهمها:

أولاً: إن فويرباخ قد تجاوز الهيجلية فى مجال الفلسفة أكثر مما تجاوزها فى نطاق الواقع الاقتصادى والاجتماعى فقد تناول الإنسان والمجتمع من وجهة نظر مطلقة، حيث رفض إلى جانب رفضه للمثالية تصور هيجل التاريخى والجدلى للنشاط الإنسانى، ومن ثم فقد وضع هذا النشاط خارج التطور التاريخى والاجتماعى - الاقتصادى مما جعله يرتد إلى المادية الميكانيكية للقرن الثامن عشر، تلك المادية التى جعلت الإنسان خاضعاً لفعل الطبيعة بطريقة سلبية(١٥).

ثانياً: جاء تصور فويرباخ لعلاقة الإنسان بالطبيعة تصوراً مجرداً، وقاصراً، فهو يكتفى فقط بالتأكيد على وجود موضوعات حسية مميزة واقعياً عن الموضوعات الفكرية، لكنه يفشل فى "... إدراك الفاعلية البشرية ذاتها كفاعلية موضوعية"[١٦] (الأطروحة الأولى). ومن هنا فإن فويرباخ يقدم صورة مضببة عن الإنسان، فهو يقول مثلاً "الإنسان" ولا يقول "البشر التاريخيين الفعليين"، وهو لا يعترف بالإنسان الفردى الفعلى الذى يتكون من لحم ودم إلا فى نطاق محدود للغاية هو العاطفة. أو بعبارة أخرى هو لم يعرف علاقات اجتماعية غير تلك التى تتمثل فى مشاعر الحب والصداقة[١٧]. وبالتحديد العلاقة الثنائية بين "الأنا والأنت" أى علاقة الحب والجنس بين الرجل والمرأة[١٨]. ويبدو أن فكرة فويرباخ عن الحياة الجمعية لم تتجاوز كثيراً البرهان البسيط على أن البشر يحتاج بعضهم للبعض الآخر[١٩].

ثالثاً: إن فويرباخ يقتصر فى معالجته للاغتراب الدينى على بيان الانفصال القائم بين عالمين: العالم الدينى الوهمى بوصفه إسقاطاً للماهية الإنسانية المغتربة، والعالم الدنيوى الحقيقى، ويرى فى إرجاع العالم الثانى إلى الأول حلاً لقضية الضياع الإنسانى لكنه لا يتجاوز التفسير السيكولوجى إلى بحث جذر المشكلة باعتبار أن الاغتراب الدينى نتيجة تناقضات اجتماعية واقتصادية. من هنا "... فمن الواجب أن نفهم أولاً الأساس الدنيوى فى تناقضه ثم نحذف التناقض بطريقة ثورية فى

الممارسة... وعندما نكتشف أن العائلة الأرضية هى سر العائلة المقدسة، ينبغى عندئذ أن ننتقد الأولى فى النظرية ونقوم بتثويرها فى الممارسة"[٢٠]. (الأطروحة الرابعة).

رابعاً: لأن فويرباخ قد ارتد إلى المادية الميكانيكية التى تفشل فى إدراك أن كل تغير فى العالم ينشأ عن طريق الفعل الإنسانى، ولأنه يقتصر فى تفسيره لظاهرة الاغتراب الدينى على البعد السيكولوجى، لذلك فهو يؤكد على دور التربية فى عملية التخلص من الوهم الدينى، ومن شأن هذه النظرة أن تقسم المجتمع إلى طبقتين تعلو إحداهما فوق الأخرى: طبقة الصفوة أو رجال التربية، والقطيع المضلل أو المغتربين، لكن يجب ألا ننسى حقيقة "... أن البشر هم الذين يغيرون الظروف، وأن المربى ذاته يحتاج إلى التربية"[٢١]. (الأطروحة الثالثة).

خامساً: يكاد فويرباخ أن يفصل فى موقفه النقدى بين النظرية والممارسة ففى كتابه "جوهر المسيحية" يرى أن الموقف النظرى هو الموقف الإنسانى الأصيل، بينما يكاد يتجاهل دور الممارسة العملية، ومن ثم فإن فويرباخ يفشل فى إدراك أهمية "الفاعلية الثورية أو فاعلية الممارسة النقدية"[٢٢]. (الأطروحة الأولى).

أخيراً: اقتصر فويرباخ والفلاسفة السابقون على تفسير العالم لكن الأمر الجوهرى والهام هو تغييره (الأطروحة الأخيرة)[٢٣]. وهذا هو الدور الذى تتكفل به الماركسية وهنا ينبغى علينا أن نتوقف لننتقل إلى الحديث عن موقف ماركس الأكثر راديكالية.

ثانياً: ماركس والتحول من النقد الدينى إلى النقد الاجتماعى:

"لقد اقتصر الفلاسفة على تفسير العالم بطرق مختلفة. ولكن الأمر الجوهرى هو تغييره[٢٤]. من تلك الأطروحة يمكن لنا أن ندخل إلى قلب الفكر الماركسى، فالماركسية تمثل نقطة تحول خطيرة فى تاريخ الفلسفة، هذه الخطورة تنبع من أن الماركسية بقدر ما تستوعب كل التراث الفكرى للحضارة الغربية بشقيه المادى والمثالى، إلا أنها فى نفس الوقت تخرج بشكل متعمد على كل التقاليد الفكرية للحضارة الغربية. فقد استوحى ماركس مصادر فكره – على نحو ما يذكر لينين – من مصادر ثلاثة: هى الفلسفة الألمانية، والاقتصاد السياسى الإنجليزى، والاشتراكية الفرنسية[٢٥]. وتتمثل عبقرية ماركس فى أنه قد استوعب تلك المصادر وتجاوزها بطريقة جدلية نقدية، فقد قام بعملية قلب لكافة المفاهيم والأفكار التى تضمنتها تلك المصادر، فجرد الفلسفة من أية قيمة ذاتية أو مثالية تتجاوز عالم الواقع، وأقر بأن الواقع أقوى من الفكر وأنه لا يتغير لمجرد أن الأفكار تريد ذلك وبهذه النقطة انفصل عن هيجل، وعن برونو باور وعن الهيجليين الشبان[٢٦].

كذلك ينتقد ماركس الاقتصاد السياسى الكلاسيكى لأنه يعبر عن طبيعة النظام الرأسمالى، فالنظرية الاقتصادية البورجوازية ليست إلا رصداً للظواهر على نحو ما تتجلى للرأسمالى. والاقتصاد السياسى ينظر إلى الشكل المغترب للعلاقات الاجتماعية على أنه الصورة المثلى لما ينبغى أن يكون عليه وضع الإنسان[٢٧]. إن

الاقتصاد السياسى كما يقول ماركس "يخفى الاغتراب الكامن فى طبيعة العمل بعدم اهتمامه بالعلاقة المباشرة بين العامل (العمل) وبين الإنتاج"[٢٨].

وعلى هذا النحو فإن النظرية الماركسية ترفض الصورة المحايدة لعلم الاقتصاد التى تعكس قيم المجتمع البورجوازى وتضع فى المقابل التفسير القائل بأن العلاقات الاقتصادية علاقات وجودية بين البشر، والنظرية الماركسية لا تفعل ذلك بدافع أية عاطفة إنسانية مثالية، ولكن من خلال المضمون الفعلى للاقتصاد نفسه. فالعلاقات الاقتصادية لا تبدو كحالة موضوعية إلا بسبب الطابع الذى يكون عليه إنتاج السلع فى المجتمع الرأسمالى. وما أن ينفذ المرء إلى ما وراء مضمون تلك الطريقة فى الإنتاج ويحلل جذورها، حتى يصل إلى أن تلك الموضوعية الطبيعية ليست إلا وهماً، وأنها فى الواقع لا تزيد عن كونها شكلاً تاريخياً محدداً للحياة صنعه الإنسان لنفسه وبمجرد "أن ينكشف هذا المضمون، تتحول النظرية الاقتصادية إلى نظرية نقدية"[٢٩].

أما من ناحية التراث الاشتراكى فقد قام ماركس بعملية تصفية نقدية لهذا التراث السابق عليه، وبخاصة "الاشتراكية اليوتوبية النقدية" التى جاء بها سان سيمون Saint Simon وفورييه Fourier وغيرهم، تلك الاشتراكية التى ظهرت فى المرحلة الأولى غير المتطورة للصراع بين البروليتاريا والبورجوازية. وبالرغم من أن تلك الاشتراكية قد تنبهت إلى عملية الصراع الطبقى وإلى العوامل التى

من شأنها أن تؤدى إلى إنهيار المجتمع القائم، إلا أنها لم تشر فى نظر ماركس إلى أى دور تاريخى للبروليتاريا ولم تنظر إليها بوصفها حركة سياسية مستقلة(٣٠).

ولأن منظرى الاشتراكية الخيالية لم يتنبهوا للتزامن التاريخى بين نمو الصناعة ونمو الصراع الطبقى، لذلك فإنهم بدلاً من أن يؤكدوا على الظروف المادية التاريخية الملائمة لانعتاق البروليتاريا نراهم يضعون شروطاً خيالية وهمية لهذا الانعتاق، إذ يرفضون كل عمل سياسى خاصة إذا كان ثورياً، ويحاولون تحقيق أهدافهم بالوسائل السلمية وبقوة النموذج أو المثال وبالتجارب الصغيرة التى يكون مآلها الإخفاق والفشل(٣١).

وإذا بحثنا عن الخيط الفكرى الواحد الذى كان يوحد ويربط فكر ماركس النقدى تجاه تلك المصادر الثلاثة فسنجده ممثلاً فى الممارسة، والممارسة هى المعيار الذى احتكم إليه ماركس فى تقييمه النقدى لآرائه وآراء الآخرين، "ففى الممارسة ينبغى أن يثبت الإنسان الحقيقة، أى واقعية تفكيره وقوته فى هذا العالم. أما عملية النزاع حول واقعية أو عدم واقعية الفكر المنفصل عن الممارسة فليست إلا مسألة مدرسية"(٣٢). (الأطروحة الثانية).

والممارسة عند ماركس ترتبط بمقولة "الطبقة"، فالممارسة فى أساسها ممارسة طبقة، ممارسة البورجوازية فى عهد الثورة الفرنسية، ثم ممارسة البروليتاريا فى عصر ماركس، تلك البروليتاريا التى سيتحقق على أيديها نفى المجتمع القائم والانعتاق الشامل من الطبقية(٣٣).

إن الممارسة هى نقطة انطلاق الفلسفة الماركسية والهدف الذى تصبو إليه، فهى نشاط اجتماعى يهدف إلى تغيير العالم وتحريره، وهى تتضمن من جانب آخر كافة أوجه العمل الإنسانى: الإنتاج الاقتصادى، البحث العلمى، النضال الثورى، الإبداع الفنى.. إلخ[٣٤].

إن الحديث عن فكر ينعزل عن الممارسة بعد الماركسية يعد نوعاً من الهراء أو العبث الفكرى، ومن هذا المنعطف نأتى لمناقشة مفهوم "النقد" عند ماركس. وبالرغم من أن هذه المقولة "النقد" ليست من المقولات الكلاسيكية فى الماركسية، أعنى أنها ليست كمقولة الصراع الطبقى، أو الاغتراب، أو فائض القيمة، أو الجدل... إلخ إلا أنها تتداخل مع كل تلك المقولات بلا استثناء، بل إننا لن نتجاوز الحقيقة إذا قلنا "إن كل المقولات فى مذهب هيجل، تفضى إلى النظام القائم وتنتهى إليه، على حين أنها فى مذهب ماركس تشير إلى نفى هذا النظام وإنكاره، فهى تستهدف شكلاً جديداً للمجتمع حتى حين تصف شكله الراهن... فنظرية ماركس "نقد" بمعنى أن كل التصورات تمثل إدانة للنظام القائم فى مجموعه"[٣٥].

إننا إذا أخذنا بمعيار ماركيوز الذى يعنى أن كل نقد هو سلب، وكل سلب هو ثورة فإننا سنقول إن فلسفة ماركس فى مجموعها هى فلسفة نقدية، ونعنى بذلك فى الوقت نفسه ثورية. لكن الحق أن ماركس قد حدد موقفه من مقولة النقد بصورة واضحة ويمكن أن نتناول موقفه من النقد على ثلاثة مستويات:

*الأول: النقد المطلق أو النقد المثالى (نقد النقد) الذى هاجمه ماركس بشدة خاصة فى كتابه "العائلة المقدسة".

*الثانى: النقد التنويرى - إن جاز التعبير - وهو النقد الذى يسبق التطور الكامل للطبقة العاملة.

الثالث: هو النقد الذى يذوب فى الممارسة الثورية للبروليتاريا، والذى لا يكون من نصيب المنظرين والفلاسفة، وإنما تتكفل به الطبقة الثورية، وهى البروليتاريا عند ماركس.

ولنتناول ذلك بشئ من التفصيل:

(١) النقد المطلق أو النقد النقدى:

يرى ماركس أن نقد الدين قد اكتمل من حيث المبدأ على يدى فويرباخ ولا حاجة بنا إلى تبديد الطاقة النقدية فى مهاجمة التصورات الدينية المثالية[٣٦].

إن النقد يجب أن ينتقل من السماء إلى الأرض، أو كما يذكر ماركس فى مقاله "مدخل إلى نقد فلسفة القانون عند هيجل"، إن النقد الدينى يجب أن يصبح نقداً اجتماعياً، وإن النقد الاجتماعى يفضى إلى الحركة الشيوعية باعتبارها حركة التحرر الاجتماعى الحقيقية. إننا يجب وفقاً لماركس ألا نكتفى بنقد الوهم الدينى كما فعل فويرباخ، بل يجب أن نصل إلى جذر المشكلة أى إلى التنظيم الاجتماعى الذى يؤدى إلى هذا الوهم[٣٧].

لكن هناك مدرسة فكرية تنتمى إلى اليسار الهيجلى هى مدرسة "نقد النقد" التى أرسى دعائمها الإخوان برونو باور وادجار باور قد

رفضت مثالية هيجل لتضع مكانها مثالية أخرى، فقد ثارت هذه المدرسة بكل حسم ضد "الفكرة المطلقة" عند هيجل، وأقرت بأنه ليس ثمة "فكرة مطلقة" ولا عقل مجرد، وإنما هناك فقط وعى الإنسان، أو العقل الإنسانى المتناهى المتغير. هذا العقل المتغير هو الذى يحكم التاريخ وليس الفكرة المطلقة لكنهم إذ يفسرون تطور هذا العقل من خلال الخصائص الداخلية الكامنة فيه وليس من خلال مبدأ آخر مفارق له، يحولونه إلى قوة غير مشروطة، أو بمعنى آخر يقومون ببعث الفكرة المطلقة التى أعلنوا لتوهم أنهم قد دفنوها إلى الأبد. إن مقولة أن "الرأى يحكم العالم" التى أعلنها قادة التنوير الفرنسيون وتابعهم أصحاب مدرسة "النقد النقدى" إنما تعنى أن صناع التاريخ هم أولئك الذين ينتقدون الآراء القديمة ويخلقون بديلاً عنها، وهذا ما آمن به الأخوان باور بالفعل[٣٨]. ولكن بطريقة مشوهة. وقد عبر ماركس بوضوح تام عن موقفه من هذه المدرسة خاصة فى كتاباته المبكرة: فى "المخطوطات"، و"العائلة المقدسة"، و"الأيديولوجية الألمانية"، فهو يرفض من حيث المبدأ مقولة أن النقد كنشاط نظرى يمكن له أن يقوم بوظيفة تغيير الواقع وينتقد فى سخرية لاذعة موقف مدرسة "النقد النقدى" بوصفه روية مثالية للعالم. ويمكن حصر انتقادات ماركس لهذا النوع من النقد فيما يأتى:

أولاً: إنهم فى نقدهم لم يتجاوزوا هيجل بصورة حقيقية، لأن أيا منهم لم يقم بأى محاولة لتقديم نقد جامع للمذهب الهيجلى، وكل ما فعلوه فى مناظراتهم ضد هيجل، وضد بعضهم أنهم عزلوا مقولات

هيجلية خالصة مثل "الجوهر" و"الوعى الذاتى" ثم ألبسوها طابعاً أكثر دنيوية بأن أطلقوا عليها أسماء مثل "النوع" و"الأوحد" و"الإنسان"...إلخ[٣٩].

ثانياً: إن هذا النقد لا يتوجه إلى النضال ضد العالم الفعلى القائم، بل إلى الأوهام الخاصة بالوعى[٤٠]. ومن ثم فإنه يعجز عن إدراك العلاقة الصحيحة بين الوعى الإنسانى والواقع الاجتماعى فليس "وعى الناس الذى يحدد وجودهم، ولكن وجودهم الاجتماعى هو الذى يحدد وعيهم"[٤١].

ثالثاً: إن مدرسة "النقد النقدى" قد استوحت الكثير من أفكارها من "... التعبير النظرى للعقيدة المسيحية – الألمانية عن التعارض بين الروح والمادة، وبين الله والعالم. هذا التعارض يظهر فى التاريخ، وفى العالم الحقيقى للإنسان، فقط من خلال أفراد قلائل مختارين يعارضون بوصفهم الروح الفعال بقية النوع البشرى بوصفه الحشد الذى لا روح فيه، بوصفه مادة"[٤٢].

وهكذا فإن مدرسة "النقد النقدى" تعجز عن الوفاء حتى بعملية النقد ذاتها (كنشاط نظرى) لأن النقد الذى تنادى به يختزل جماع العملية التاريخية إلى مجرد علاقة بين الفكر النقدى وبقية العالم، وبقية العالم هنا ليست سوى الحشد أو الغوغاء. إن أزمة الفكر النقدى السياسية تنبع من أنه "... قد حل جميع التناقضات الدوجماطيقية فى تناقض دوجماطيقى واحد هو التناقض بين ذكائه وبين غباء العالم، التناقض بين المسيح النقدى وبين النوع البشرى أو القطيع..."[٤٣].

(٢) النقد بوصفه نشاطاً تنويرياً:

لم يرفض ماركس النقد كنشاط نظرى بصورة مطلقة خاصة فى المراحل التاريخية التى تسبق نمو الصراع الطبقى وتبلور البروليتاريا كطبقة ثورية، ومن هذا المنطلق، فهو يشيد بالدور النقدى الذى قامت به حركة الاشتراكية الخيالية - رغم انتقاداته لها - تجاه الطبقة العاملة، فيقول "... إن هذه الكتابات الاشتراكية والشيوعية تتضمن أيضاً عناصر نقدية، فهى تهاجم كل أساس للمجتمع القائم، ومن ثم فقد كانت من أكثر المواد المتكاملة قيمة فى تنوير الطبقة العاملة"[٤٤].

ويرى ماركس أن هناك علاقة عكسية بين الدور الذى يمكن أن تقوم به "الاشتراكية والشيوعية النقدية اليوتوبية" وبين التطور التاريخى، فكلما تطور النضال الطبقى واتخذ شكلاً محدداً، فقدت تلك النزعة الخيالية مصداقيتها ومبررات وجودها"[٤٥].

(٣) النقد كممارسة ثورية (أو النقد كما يريده ماركس):

لم يكن ماركس مجرد ناقد - بالمعنى النظرى -، ولم تكن الماركسية ذات أهمية تاريخية لكونها قد قامت بنقد المجتمع الرأسمالى فحسب، بل تكمن أهمية ماركس الحقيقية فى اكتشافه لسلسلة من القوانين الاجتماعية التى جعلت من الممكن بالنسبة للإنسان أن يقوم بطريقة واعية بتغيير الواقع الاجتماعى على النحو الذى يصير معه أكثر حرية وأرقى إنسانية[٤٦]. والنقد كشكل أو كقضية مجردة يصعب فصله عن مضمون الفكر الماركسى، وإذا

حاولنا أن نحدد ماهية النقد الماركسى سنجد أننا منساقون دون أن ندرى إلى الخوض فى نظرية ماركس الثورية، فالنقد لديه ليس مقولة قائمة بذاتها بحيث يمكن عزلها عن بقية الجسد الماركسى، بل هو يدخل كعنصر من عناصر الممارسة الثورية، أو بعبارة أخرى يذوب فى تلك الممارسة وعموماً فهناك عدة ملامح أو سمات تضفى شكلاً من التفرد على النقد الماركسى مقارناً بأشكال النقد السابقة عليه. هذه الملامح هى:

*إن هذا النقد - كما أسلفنا - يرتبط بالممارسة وبالتحديد الممارسة الثورية، فلا معنى لنقد تأملى، أو لنقد منفصل عن الواقع العينى للبشر. ويؤكد ماركس على هذا المعنى فى تقييمه لتراث الفكر الاشتراكى السابق عليه، فيقول "لم يكن النقد عند الفرنسيين والإنجليز نقداً مجرداً، أو ذاتية خارقة للطبيعة خارج النوع البشرى، وإنما كان الفاعلية الحقيقية للأفراد الذين هم أعضاء فعالون فى المجتمع، والذين يعانون ويشعرون ويفكرون ويعملون ككائنات إنسانية. وهذا يبين لماذا كان نقدهم فى الوقت نفسه نقداً عملياً وشيوعيتهم اشتراكية تقدم معايير عينية عملية، من خلالها لا يفكرون فقط، ولكن يعملون أكثر. إنه النقد الواقعى الحى للمجتمع القائم الكاشف عن أسباب الفساد"(٤٧).

* يترتب على النقطة السابقة أن النقد الماركسى ليس غاية فى ذاته، أو نوعاً من العمل الخارق الذى يتجاوز حدود الواقع القائم ويقف خارجه، وإنما هو نقطة البداية لجهد خلاق جديد(٤٨).

* إن نقد ما هو قائم الذى يعنى وفقاً لنظرية ماركيوز نفى ما هو قائم لم يكن يعنى بالنسبة لماركس أن هذا النفى يتم من خارج حدود ما هو قائم، ولكن من داخله، ومن خلال الجنين الكامن فى أحشائه، فهو نقد يتقبل من موضوع نقده كثيراً من المضامين التى يمكن أن تساعد فى دفع حركة التغيير[٤٩]. ولقد كان "لينين" محقاً عندما قال فى كتابه "دفاتر فلسفية" "ليس مجرد النفى، ولا النفى الذى لا لزوم له، ولا النفى المرتاب، ولا التردد ولا الشك، هى القسمات المميزة والجوهرية للديالكتيك - الذى يتضمن دون شك عنصراً للنفى، بل وعنصره الأكثر أهمية - كلا، فالنقد الديالكتيكى بالأحرى هو النفى كعامل للارتباط، كعامل للتطور، يبقى على ما هو إيجابى..."[٥٠].

وهكذا، فإن النقد الماركسى لما هو قائم لم يكن نقداً عشوائياً، أو نقداً يقف خارج أو فوق النظام القائم، وإنما كان فى حقيقته نقداً يناضل من أجل المستقبل، ومن أجل اكتشاف الجديد الذى ينبت من داخل القديم[٥١].

ومن هنا فإن الماركسية لا تعتبر نفسها يوتوبيا أو مجرد فكرة مثالية ينبغى صياغة الواقع على غرارها، إذ يقول ماركس: "ليست الشيوعية بالنسبة لنا أوضاعاً ينبغى إقامتها، مثلاً أعلى ينبغى للواقع أن يتطابق معه، إننا ندعو الشيوعية الحركة الواقعية التى تلغى الأوضاع القائمة حالياً، وإن شروط هذه الحركة لتنتج عن المقدمات الموجودة فى الوقت الحاضر"[٥٢].

* أخيراً فإن النقد الماركسى هو نقد مرتبط بطبقة، ووفقاً لنظرية الثورة الماركسية فإن طبقة البروليتاريا هى المعبرة عن صوت هذا النقد وهى التى تنتقل به من حيز الفكر إلى الممارسة، أو من النقد إلى الثورة. والبروليتاريا كما يعرفها ماركس هى: "... ذلك البؤس الواعى بشقائه الروحى والمادى، ذلك المجرد من إنسانيته والواعى بهذا التجريد..."[٥٣]. هذه البروليتاريا تحمل من خلالها ضياعها وانسحاقها بذور الثورة ضد الواقع اللاإنسانى الذى يمثله النظام الرأسمالى القائم. والبروليتاريا على هذا النحو هى التى ستحرر نفسها، لكن لا تستطيع أن تحقق ذلك دون نفى ظروف حياتها الخاصة، ودون الغاء المجتمع الطبقى والغاء نفسها كطبقة[٥٤]. وعلى الرغم من أن البروليتاريا قد قامت من أجل تحقيق المجتمع اللاطبقى، إلا أنها مجبرة فى صراعها مع البورجوازية أن تنظم نفسها فى طبقة حتى تستطيع أن تحطم بالعنف الشروط القديمة للإنتاج الرأسمالى، ولكونها فى النهاية تحطم شروط التناقض الطبقى من أساسه وتهدم الطبقات بشكل عام، فإنها بذلك تلغى سيادتها كطبقة[٥٥].

وعلى هذا النحو فإن النقد الماركسى لا يكتفى بفضح سلبيات الواقع، ولكن يسعى إلى نفيه، فهو نقد سالب لأنه يهدف إلى تغيير الواقع القائم، وهو من جانب آخر سلب ناقد لأنه لايتردد فى توجيه النقد إلى نفسه طالما أنه يستمد من الممارسة مصدر صحته: وهنا تسقط دعاوى هؤلاء الذين يهاجمون أو يمجدون الماركسية بوصفها "دوجما" أو عقيدة، لأن الدوجماطيقية لاتستقيم مع فكر يحترم مبدأ الممارسة.

هوامش الفصل السادس

(١) ماركيوز: المرجع المذكور، ص ص ٢٣٧-٢٣٨.

(*) لقد لعب شتراوس دوراً أساسياً فى الثورة على فلسفة هيجل، فقد فتت النسق الهيجلى الذى كان يقوم على وحدة الهوية بين الله والطبيعة والتاريخ، واستطاع بفصله الفلسفة عن الدين أن يقود اليسار الهيجلى إلى الإلحاد، وبفصله المنطق عن التاريخ وإرجاع التاريخ إلى واقعه الخاص استطاع أن يجعل مهمة الجدل تنحصر فى فهم ما هو كائن. انظر: روجيه جارودى، كارل ماركس، ترجمة جورج طرابيشى (دار الآداب: بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٠، ص ص ٢٣-٢٤).

(٢) راشد البراوى: التفسير الاشتراكى للتاريخ، ص ص ٣٧-٣٨.

(3) Marx; Economic and Philosophic Manuscripts of 1844P.134.

(٤) كورنو: أصول الفكر الماركسى، ص ٨٢.

(٥) كولينز: الله فى الفلسفة الحديثة، ص ٣٣٩.

(6) Marx, Op.Cit., P.135.

(٧) كورنو ك المرجع المذكور، ص ٨٣.

(8) Marx: Op.Cit., P. 135.

(9) Ibid. P. 149.

(١٠) كورنو: المرجع المذكور، ص ص ٨٣-٨٤.

(١١) كولنز: المرجع المذكور، ص ٣٣٨.

(١٢) راشد البراوى: المرجع المذكور، ص ٣٩.

(١٣) المرجع السابق، ص ٤٧.

(١٤) كورنو: المرجع المذكور: ص ص ٨٤-٨٥.

(١٥) المرجع السابق: ص ص ٨٥-٨٦.

(16) Karl Marx: Theses on Feuerbach (in) F. Engels Luding Feuerbach and the end of Classical german Philosophy, Progress Publishers, Mocow 1969, P.59.

(١٧) كارل ماركس: وفريدريك أنجلز: الأيديولوجية الألمانية، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧٦، ص ص ٣٤-٣٧.

(١٨) المرجع السابق، ص ص ٣٤ - ٣٥.

(١٩) المرجع السابق: ص ٥٤.

(20) Marx: Theses on Feuerbach, P.60.

(21) Ibid. P. 60.

(22) Ibid. P. 59.

(23) Ibid. P. 61.

(24) Ibid. P. 61.

(٢٥) روجيه جارودى: كارل ماركس، ص ٥٧.

(٢٦) كورنو: المرجع المذكور، ص ص ٩٠-٩١.

(٢٧) جارودى: المرجع المذكور، ص ص ٧٢-٧٤.

(28) Marx ; Economic And Philosophic Manuscripts Of 1844, P.68.

(٢٩) ماركيوز: العقل والثورة، ص ٢٦٣.

(30) Marx; The Communist Manifesto (In) Karl Marx: Selected Writing (Ed) By David Mclellan, Oxford University, Press, P.243.

(31) Ibid.: P. 244.

(32) Marx ; Theses On Feurbach, P.59.

(٣٣) جارودى: المرجع المذكور، ص ٨٩.

(٣٤) المرجع السابق: ص ٩٠.

(٣٥) هربرت ماركيوز: المرجع المذكور، ص ٢٤٥.

(٣٦) كولينز: المرجع المذكور، ص ٢٥١.

(٣٧) أوجست كورنو: المرجع المذكور، ص ٩٦.

(٣٨) بليخانوف: تطور النظرة الواحدية للتاريخ، ص ٣٥١.
(٣٩) ماركس وإنجلز: الأيديولوجية الألمانية، ص ٢٣.
(٤٠) المرجع السابق، ص ٢٤.
(٤١) ماركس: نقد الاقتصاد السياسى، ترجمة د. راشد البراوى، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى ١٩٦٩، ص ٧.
(42) Marx: The Holy Family or Critique of Critical Critique, Foreign Language Publishing House, Moscow, 1956, P.114.
(43) Marx: Economic and Philosophic Manuscritps of 1844, P.134.
(44) Marx: The Communist Manifesto, P.244.
(45) Ibid; PP. 244-245.
(٤٦) إدوارد كارديلى: فى النقد الاجتماعى، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، دار المعارف، ١٩٦٨، ص ٤٢.
(47) Marx: the Holy family, P.205.
(٤٨) إدوارد كارديلى: المرجع المذكور، ص ٤٣.
(٤٩) أندريه توزيل وآخرين: ماركس ونقده للسياسة، ترجمة جوزيف عبدالله، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص ٤٤.
(٥٠) اقتبسه إدوارد كارديلى فى: المرجع المذكور، ص ١٠٦.
(٥١) المرجع السابق: ص ٤٣، ١٠٦.
(٥٢) ماركس وأنجلز، الأيديولوجية الألمانية، ص ٤٤.
(53) Marx: The Holy family, P.52.
(54) Ibid. PP. 52-53.
(55) Marx: The Communist Manifesto, P.238.

الفصل السابع
الماركسيون الجدد
نزع القداسة عن الماركسية

عادة ما يطلق هذا المصطلح على عدد من الفلاسفة الذين ظهروا فى مطلع القرن العشرين، وتأثروا بالماركسية مثل: أنطونيو جرامشى، وجورج لوكاتش، وروجيه جارودى، وهنرى لوفيفر وإرنست فيشر، وكارل كورش، وكارل مانهايم، وإرنست بلوخ، ويمكن لهذه القائمة أن تتسع لشمل أسماءاً أخرى ربما تبتعد وتقترب من الماركسية بدرجات مختلفة مثل أعضاء مدرسة فرانكفورت: ماكس هوركهيمر وتيودور أدورنو وهربرت ماركيوز وإريك فروم.. وغيرهم، ولاشك أن هؤلاء الفلاسفة وغيرهم قد غيروا كثيراً فى اراء ومفاهيم النظرية الماركسية، وهذا ما حدا بالكثير من النقاد إلى إخراجهم كلية من دائرة الفكر الماركسى، لكننا إذ نعتبر الماركسية مجرد نظرية فلسفية وسياسية وليست عقيدة سياسية

وليست ملكاً لأحد. لذلك نرى أنه من الطبيعى أن تختلف حولها الآراء وتتناقض، ومن الطبيعى أيضاً أن يطرأ عليها الكثير من التعديل والتغيير وأن تخضع لمزيد من النقد والتأويل. ومن هذا المنطلق فإننا سوف نعرض لثلاثة من هؤلاء المفكرين الذين تعاملوا مع الماركسية بطريقتهم الخاصة، فأخذوا منها بعض المبادئ واستبعدوا البعض الآخر وأضافوا إليها أفكاراً جديدة، وروى مختلفة. وهؤلاء الفلاسفة هم: جورج لوكاتش، وكارل مانهايم، وإرنست بلوخ.

أولاً: جورج لوكاتش: الثورة والوعى الطبقى:

ترجع أهمية لوكاتش بالنسبة لموضوع دراستنا إلى أنه قد عايش بصورة مباشرة الأحداث الخطيرة التى ألمت بالعالم عقب الحرب العالمية الأولى، فقد أنضم إلى الحزب الشيوعى المجرى عام ١٩١٨، «أى فى نفس فترة سقوط الثورة الألمانية»، ومقتل روزا لوكسمبورج وكارل ليبكنخت، ومحاولة إعادة الترميم وإحياء النشاط الحزبى من جديد. وقد شارك لوكاتش فى التجربة الثورية لحركة الشيوعية الهنغارية التى أشتعلت ثورتها بعد أسابيع قليلة من الثورة الألمانية، واستهدفت إقامة حكومة هنغارية تحاكى النمط السوفيتى، غير أن تلك الجمهورية لم تستمر طويلاً، إذ تم إجهاضها من خلال تدخل الدول الغربية، وعاد الحكم فيها رأسمالياً، ولجأ لوكاتش الذى كان وزيراً للثقافة فى الحكومة الثورية المنهارة إلى فيينا(١).

وهكذا فقد كان لإخفاق الثورتين فى كل من ألمانيا وهنغاريا وسحق اليسار على أيدى الأنظمة البورجوازية دافعاً إلى التأمل

ومراجعة النفس لإيجاد تفسير نظرى مقنع لإخفاق الثورة؛ والبحث فى الوقت نفسه عن نظرية جديدة بعيدة عن العقائدية الماركسية، قريبة فى الوقت نفسه من مضمونها التحليلى النقدى(٢).

وبالإضافة إلى ذلك كانت تجربة الثورة الروسية عام ١٩١٧ مثيرة للنقاش ولطرح كثير من الأسئلة فكيف تمكن حزب سياسى صغير مسلح بالنظرية الماركسية أن يمتلك زمام المبادرة وأن يتدخل بفاعلية ليغير مجريات الأمور فى روسيا، على حين تفشل الطبقة العاملة فى أوروبا الغربية فى أن تطور نظرية ثورية حقيقية(٣).

إن نجاح الثورة الروسية، وانحسار المد اليسارى الراديكالى فى أوروبا قد منحا شكلاً من المشروعية لبعض الأفكار مثل: أن الوعى الثورى ينبغى أن يجلب إلى الطبقة العاملة من الخارج، وأنه من الخطأ أن نقول بالتطور التلقائى للطبقة العاملة، أو أن نؤمن بالتحول إلى الاشتراكية(٤).

لقد أثبتت التجربة التاريخية أن الثورة المنتظرة قد أخفقت فى أن تتجسد بالطرقة التى تنبأ بها ماركس وأصبحت قضية أن النظرية تناقض التطبيق أمراً يصعب احتماله، فلابد أن هناك خطأ ما فى النظرية التقليدية للماركسية. لقد أصبح طرح السؤال عن العلاقة بين النظرية والتطبيق ملحاً، لكن التخلى التام عن النظرية لم يكن سهلاً، لذلك فقد اقتضى الأمر أن يقوم مفكرو الماركسية الجدد بإحياء النظرية وتصحيحها عن طريق تنقيحها بعناصر مقتبسة من تراث يفترض أن الواقع قد تجاوزه وأن زمانه قد ولى(٥).

وقد طرح لوكاتش قضية العلاقة بين النظرية والتطبيق - بطريقته الخاصة - ففى عام ١٩٢٣ قدم لنا لوكاتش كتابه "التاريخ والوعى الطبقى" الذى أفرد فيه فصلاً عن ماهية الماركسية الأرثوذكسية، وكانت إجابة لوكاتش "أن الماركسية الأرثوذكسية... لا تعنى التسليم غير النقدى بنتائج البحث الماركسى، وهى لا تعنى الإيمان بموضوع أو آخر، فهى ليست تفسيراً لكتاب مقدس"[٦]. إن الماركسية الأرثوذكسية على العكس من ذلك تماماً، إنها منهج، إنها الاقتناع العلمى بأن المادية الديالكتيكية هى الطريق إلى الحقيقة، وأن نظرياتها ليست صنماً، بل يمكن تطويرها باتساع وبعمق لكن بشرط ألا يكون هذا التطوير مسخاً وتشويهاً للنظرية، إذ عليه أن يستلهم أفكار مؤسسيها. أما تلك المحاولات التى تقول بتجاوز الماركسية أو تحسينها فهى تؤدى بالضرورة إلى السقوط فى الابتذال والنزعة "الانتقائية"[٧].

ويرى لوكاتش من جانب آخر أن الماركسية الأرثوذكسية هى امتداد لإسهامات هيجل الفكرية. فنقد ماركس لهيجل هو بمثابة الاستمرار والامتداد المباشر للطريقة النقدية التى مهد لها هيجل نفسه فى نقده لكانط وفشته، فنظرية ماركس الديالكتيكية استمرار لما ناضل هيجل من أجله، لكنه فشل فى أن يحققه فى صورة عينية متكاملة[٨]. وعلى هذا فإن لوكاتش يريد أن يقول بعبارة أخرى بأن بذور الماركسية كامنة فى الهيجلية.

ويذهب لوكاتش إلى أن "الجدلية المادية جدلية ثورية"، وهذا يعنى بالضرورة طرح قضية النظرية والممارسة، فالماركسية لا معنى

لها خارج هذا النطاق، وهذا ما قصده ماركس حينما قال فى أول نقد له لهيجل "إن النظرية تصبح قوة مادية عندما تستحوذ على الجماهير"[٩]. ومن هذا المنطلق فإن لوكاتش يؤكد على أن تناول المادية التاريخية بمعزل عن الصراع الطبقى للبروليتاريا يعد ضرباً من ضروب العبث. فلوكاتش يتفق مع ماركس فى أن البروليتاريا هى الطبقة الثورية التى يتوقف عليها كل شىء فى عملية التغيير الثورى بوصفها الطبقة التى تجسد مظاهر البؤس والحرمان والضياع الإنسانى، وهى الطبقة التى لا تمتلك شيئاً حتى تخاف عليه ومن ثم فإنها لابد وأن تنفى شروط حياتها الخاصة، وهى لاتستطيع أن تفعل ذلك دون نفى شروط الواقع الإنسانى الذى منه انبثقت. لكن لوكاتش يؤكد على أن البروليتاريا لن تصل إلى ذلك إلا إذا أدركت تماماً مسووليتها التاريخية، وهذا لن يتأتى إلا عن طريق وعى البروليتاريا بذاتها[١٠]. وفى هذا يقول لوكاتش "إن معرفة الذات، سواء الذاتية أو الموضوعية، بالنسبة للبروليتاريا فى مرحلة معينة من تطورها هو فى الوقت نفسه معرفة لمرحلة التطور التى تحققت عن طريق المجتمع ككل"[١١].

إن هذا التأكيد على الترابط بين الوعى والواقع عند لوكاتش هو وحده الذى يجعل من الوحدة بين النظرية والتطبيق أمراً ممكناً، وإذا كان نمو الوعى هو الذى يحدد الخطوة الحاسمة التى ينبغى أن تتخذها العملية التاريخية نحو تحقيق أهدافها الكامنة، فإن الوظيفة التاريخية للنظرية تتمثل فى جعل هذه الخطوة ممكنة عملياً[١٢].

ثانياً: كارل مانهايم – جدل الواقع واليوتوبيا:

يتناول كارل مانهايم مفهوم اليوتوبيا بطريقة خاصة، إذ يجعلها قرينة كل فكر ثورى أو إنقلابى يسعى إلى تفجير الأوضاع القائمة، وهو يصف كل حالة عقلية تتنافر مع ظروف الواقع الذى تحدث فيه على أنها يوتوبيةً[١٣].

غير أن مانهايم يعود ويؤكد أن الفكرة تعتبر يوتوبية إذا توافر لها شرطان:

الأول: أن تتجاوز الواقع القائم وتتفوق عليه.

الثانى: أن تنتقل من حيز الفكر إلى الممارسة والسلوك، فتعمل على تحطيم الواقع تحطيماً جزئياً أو كلياً. أو كما يقول: "أننا لايجب أن نعتبر كل حالة عقلية تتعارض مع الوضع الحالى وتتجاوزه يوتوبية.... أننا نصف تلك التوجهات التى تتجاوز الواقع القائم باليوتوبية حينما تنتقل إلى السلوك، وتميل إلى تحطيم نظام الأشياء السائد فى زمن ما أما تحطيماً جزئياً أو كلياً"[١٤].

ويحاول مانهايم أن يفرق عبر هذا المعيار السابق بين اليوتوبيا (كفكر ثورى) والأيديولوجيا (كفكر محافظ) وينبهنا إلى أن هناك خلط يمكن أن يحدث بين اليوتوبيا والأيديولوجيا نتيجة أن الأفكار الأيديولوجية هى الأخرى يمكن أن تتجاوز الواقع، لكن تجاوزها للواقع لايكفى لأن تكون يوتوبيا. "أنها تصبح بالأحرى الأيديولوجية الملائمة لتلك المرحلة من الوجود، ما دامت كانت متكاملة ومتناغمة عضوياً مع وجهة النظر السائدة حول العالم فى تلك الفترة (أعنى أنها لم تتضمن إمكانيات ثورية)"[١٥].

ويستشهد مانهايم فى تأكيد هذه الفكرة بنموذج مجتمع العصور الوسطى الأوربية، فهذا المجتمع المنظم تنظيماً أقطاعياً وكهنوتياً كان قادراً على وضع جنته خارج المجتمع الإنسانى، فى عالم آخر يتجاوز التاريخ البشرى، عالم الما وراء، عالم الفردوس. ومن هذا الجانب تمثل فكرة "الجنة" فكرة أيديولوجية، طالما أنها "ماتزال عنصراً مكملاً لمجتمع العصور الوسطى"[١٦].

إن الأيديولوجيا هى تلك الأفكار المفارقة للواقع، والتى لم تصادف أبداً نجاحاً واقعياً لمضامينها الفكرية، وبرغم أنها يمكن أن تصبح بمثابة الحوافز الخيرة الموجهة للسلوك الفردى، إلا أنها غالباً ما تنصرف عن أهدافها، وتنحرف عن غاياتها بمجرد استيعابها فى الممارسة. مثال ذلك فكرة "المحبة الأخوية" المسيحية فى نظام يقوم على "القنانة" أو عبودية الأرض. أن مثل هذه الفكرة ستظل أيديولوجية طالما أنها عاجزة عن التحقق، ومتكاملة مع النظام القائم فى الوقت نفسه[١٧]. وعلى العكس من ذلك فإن اليوتوبيا لاتكون أيديولوجيا بمقدار قدرتها على تحويل الواقع وقلبه إلى واقع آخرى يكون أكثر توافقاً مع أهدافها الخاصة[١٨].

ومثلما يفرق مانهايم بين اليوتوبيا والأيديولوجيا، يفرق أيضاً بين اليوتوبيا و"الطوبيا" .Topiaفاليوتوبيا هى مالم يوجد بعد، أنها الأمل والحلم والمستقبل والأفق اللامحدود. أما الطوبيا فهى على العكس، أنها ما يوجد بالفعل، أنها الواقع، أنها النظام المستقر الذى يمثل سلطة الماضى[١٩].

وينظر مانهايم إلى حركة المجتمعات الإنسانية على أنها تعاقب بين الطوبيا أو النظام القائم، واليوتوبيا التى تحمل بذور التفكير الثورى الانقلابى. ومانهايم أكثر انحيازاً لليوتوبيا والثورة بوصفهما المجسدين للحلم البشرى الساعى نحو التحرر وخلق الفردوس الأرضى: "أن الحياة الحقيقية توجد فقط فى اليوتوبيا والثورة، أما النظام القائم فهو ليس إلا رواسب الشر التى بقيت من نفايات اليوتوبيا والثورات المنهارة، ومن ثم فإن مسيرة التاريخ تمضى من طوبيا واحدة إلى يوتوبيا، إلى الطوبيا القادمة"(٢٠).

إن اليوتوبيا عند مانهايم من هذا الجانب هى نزوع دائم نحو المستقبل، وأمل فى تحقيق بعض الصبوات والطموحات التى لم توجد بعد فى النظام القائم. أما الأيديولوجيا فتشير إلى الأفكار والتصورات التى تسعى إلى إخفاء زيف الواقع وحجبه والمحافظة عليه. وبالتالى فإن اليوتوبيا ترتبط دائماً بفكر الطبقات الصاعدة، وهى فى الغالب الطبقات المضطهدة والمقهورة التى يكون من صالحها تغيير المجتمع القائم. أما الأيديولوجيا، فهى تجسد فكر الطبقات السائدة التى تسعى بكل قوتها من أجل الحفاظ على الواقع القائم والإحالة دون تغييره. ووفق هذا المعنى يمكن اعتبار اليوتوبيا، هى الفكر النافى التحريضى، على حين تظل الأيديولوجيا هى الفكر الإيجابى المحافظ.

غير أن مقدمات مانهايم غالباً ما تنتهى به إلى السقوط فى دائرة النسبية المطلقة، نتيجة أنه قد استخدم مصطلح اليوتوبيا ليشير به

إلى "الفكرة غير القابلة للتحقيق من وجهة نظر نظام اجتماعى قائم سلفاً"[٢١]. ولهذا فليس من المستغرب أن يصف كل الأفكار المناهضة للأنظمة القائمة فى عصور مختلفة بأنها يوتوبية، فهو يذكر نماذج أربعة للعقلية اليوتوبية:

١- المفكرون الدينيون الذين آمنوا بإمكانية ظهور مملكة المسيح على الأرض.

٢- الليبراليون.

٣- المحافظون.

٤- الاشتراكيون[٢٢].

ومن الواضح أن تلك النماذج التى ذكرها مانهايم لتوضيح مفهومه الثورى عن اليوتوبيا تتناقض فيما بينها تناقضاً واضحاً، وتؤدى إلى نتيجة واحدة هى النسبية. وإذا تذكرنا أن التاريخ عند مانهايم يمضى من الطوبيا إلى اليوتوبيا، ومن اليوتوبيا إلى الطوبيا.. وهكذا إلى مالانهاية، سنجد أن حركة التاريخ تمضى فى حركة آلية عقيمة تنتهى من حيث بدأت، لافرق فيها بين تصورات رجعية وأخرى تقدمية، أو بين يمينية وأخرى يسارية طالما أن الكل فى النهاية سيستقر فى الطوبيا. بعبارة أخرى أن الشرط الأساسى فى استمرار حياة اليوتوبيا عند مانهايم هو أن تبقى خارج حدود التحقق، فى دائرة الإمكان، وبمنأى عن النظام القائم، أما تحققها فهو يعنى موتها أو يحولها إلى طوبيا، وهذه النتيجة تجعل تصور مانهايم لليوتوبيا يبدو تشاؤمياً إلى حد كبير، طالما أن أى يوتوبيا

تحمل فى أحشائها شروط فنائها. وهذا ما دعا "جورج لوكاتش" إلى نقد رؤية مانهايم اليوتوبية. على أساس أنه تخلى عن أى قيمة موضوعية للمعرفة، وهذا يعود من وجهة نظره إلى أن مانهايم قد استبعد جدل المطلق والنسبى، وتناسى التطور التاريخى الذى يسمح له باكتشاف فاعليات الجدل؛ وبالتالى فإن تصورات مانهايم تلقى بنا فى ليل النسبية الكاملة حيث يبدو جميع البقر أسود، وتبدو كل المعارف غارقة فى أوهام اللاأدرية[٢٣].

ثالثاً: إرنست بلوخ : ماركسية الحلم:

لايختلف موقف بلوخ من اليوتوبيا كثيراً عن موقف مانهايم، من حيث أن كليهما لاينظر إلى اليوتوبيا على أنها فقط ذلك اللامكان الخيالى الذى لا يوجد فى مكان، وإنما يتعامل معها على إنها إمكانية إنسانية متأصلة فى الوجود الإنسانى. ففى كتابه "مبدأ الأمل" يستعرض بلوخ نماذج مختلفة للمطامح والأشواق الإنسانية بداية من أحلام اليقظة، وحالات الوهم الانفعالى التى يولدها تعاطى المخدرات، إلى أن يصل إلى الأفكار المثالية الكبرى، والاكتشافات العلمية، والتأملات الفلسفية، والإبتكارات الفنية. ويتوقف بصفة خاصة عند الماركسية بوصفها المرجعية الأساسية التى تشكل يوتوبياه الخاصة[٢٤].

والجديد فى معالجة بلوخ للماركسية هو تفسيره لها على أنها: نبوءه عقلية، نمط من اليوتوبيات الإنسانية، قوة تدفع إلى توليد حلم مطلق لاينتهى بحدود واقعية يضعها تطبيق سياسى قاصر.

وبالاستناد إلى هذه الرؤية قام بلوخ بنقد الماركسية التقليدية لحساب ماركسية أكثر إنسانية، أى الماركسية كمبدأ لأمل إنسانى شامل. إنه يلح على أهمية استعادة معالجة الماركسية على أنها سلاح نقدى ضد كل واقعية جامدة، وضد الرأسمالية المعاصرة، وضد النمط الاشتراكى السوفيتى (سابقاً)[٢٥].

ويرى بلوخ أن المقولة الأساسية فى الماركسية هى "الديالكتيك"، وهو يميز بين تيارين داخل الماركسية: أحدهما يصفة "بالتيار الحى"، والثانى يصفه "بالتيار الميت". التيار الحى يمثل الماركسية المتجددة، الواعدة بكل ما هو جديد، أنها التفكير بمنطق الصيرورة والتناقض، أنها الفكر المحفز للحرية، والمدعم للحياة.

أما التيار الثانى (الميت)، فهو يمثل التفكير بمنطق الأنظمة القائمة، وبمنهج التفكير العملى البرجماتى، أنه الفكر المتكيف مع اللحظة الراهنة عبر مقولات التكنيك والممارسة.

وينظر بلوخ إلى فلسفته على أنها تعبير عن التيار الأول التيار الحى فى الماركسية، على حين ينظر إلى الاستالينية على أنها تعبير عن ذلك التيار الأخير (الميت)[٢٦].

ويؤكد بلوخ على أن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم، لذلك فهو يلح على الدور التيتانى (العظيم) للفعل الإنسانى، وهو بالنسبة إليه فعل حر تماماً، فبدون إمكانية الأختيار لن يوجد تقدم حقيقى.

إن القول بحتمية التاريخ، وبأن عمليات التطور محددة سلفاً، إنما يعنى – بالنسبة لبلوخ – إلغاء إرادة الإنسان، لأنه فى هذه الحالة لن

يكون محرك قاطرة التاريخ، ولكن مجرد مسافر بلا إرادة، من هنا يذهب بلوخ إلى أن التاريخ البشرى لايخضع لأى قوانين محددة، إنه مستقبل مفتوح تماماً بلا تحديد، والتاريخ يتشكل عبر التوالى المتصاعد للاختيار الإنسانى الحر، فالاختيار هو نقطة بداية الحرية، وهو العنصر المكون للتاريخ[٢٧].

ويعترف بلوخ بأن الحلم الإنسانى مهدد دائماً بالفشل، بالعدم، بإحباط الطموح الإنسانى، فالحياة ماتزال مستوعبة فى قبضة الموت، ومازلنا نجهل من سينتصر فى النهاية: الحياة أم الموت؟ ليس لدينا يقين محدد ولكن كما يقول بلوخ: "لدينا فقط الأمل"[٢٨]. ويعنى هذا أنه لا أحد يمتلك مفاتيح الجنة، لا الماركسية، ولا الحزب الذى يدعى دائماً امتلاك الحقيقة. إن الإنسان فقط هو الذى يستطيع أن يجعل العالم أكثر إنسانية أم لا، هو الذى يقرر شكل الحقيقة، وهو الذى يرسم صورة المستقبل[٢٩].

والإنسان عند بلوخ ليس له ماهية سياسية أو اقتصادية محددة: فهو ليس عبداً أو سيداً، وليس قنا أو أقطاعياً، وليس بروليتاريا وبالقطع ليس رأسمالياً. إنه وجود حر، المستقبل بالنسبة إليه مايزال أمراً مجهولاً. إنه بصفة دائمة وجود متحول ومتغير عبر فاعلية العمل. إن مستقبل التاريخ يكمن فى قدرة الإنسان على التحدى أو الجسارة، وليس فى بعض الأساطير التى تنسج حول البروليتاريا. فالإنسان هو الوحيد الذى يصنع التاريخ، وهو الوحيد أيضاً الذى يمتلك أسرار بوابات الحرية[٣٠].

وعلى هذا النحو فإن الماركسية التى يبشر بها بلوخ ليست هى الماركسية التقليدية التى قال بها ماركس وإنجلز، ومن بعدهما لينين. إنها ماركسية خاصة ببلوخ، وهى نسيج خاص، وحالة استثنائية داخل التيار الماركسى المتسع. إنها إن جاز التعبير ماركسية الحلم، وليست حلم الماركسية، لأن بلوخ يتخلى عن مقولات ماركس الأساسية: البروليتاريا، حتمية التاريخ، نهاية الصراع.. إلخ ويستبدل بها مقولات أخرى تناسب ماركسيته الحالمة: الإنسان الجسور، المستقبل المنفتح، الأمل، مقولة ماليس بعد (والتى تعنى التجاوز الدائم للحاضر).

لقد كان حلم ماركس القديم هو الوصول إلى المجتمع اللاطبقى، حيث لا ظلم لا قهر لا استغلال لا معاناة. أما ماركسية الحلم عند بلوخ فهى الإصرار الدائم على التمسك بالأمل برغم ظلامية الواقع القائم، وبرغم إدراكه أن إمكانية الإخفاق ربما تتساوى مع إمكانية النجاح. ولأن يوتوبيا بلوخ أو ما أسميه بماركسية الحلم ترفض الخضوع للأنظمة الراهنة، وترفض الاستسلام لعالم الوقائع الجاهزة، وليست مرتبطة بطبقات محددة وإنما مرتبطة بالإنسان؛ لذلك فهى تتعارض تماماً مع الأيديولوجيا من حيث أن الأيديولوجيات تنشأ عن الطبقات السائدة، ومن ثم "فإنها تبرر الأنظمة الاجتماعية القائمة، وبالمثل تتنكر لجذورها الاقتصادية، وتخفى طابع الاستغلال الذى تقوم عليه"[٣١].

لقد كان مأزق الماركسية التقليدية هو أن تعبر عن فكر طبقة (البروليتاريا) دون أن تكون أيديولوجية، وقد تحايل ماركس على ذلك

بزعمه أن البروليتاريا ستلغى نفسها كطبقة بعد أن تلغى جميع الطبقات. وكى ينجو بلوخ من هذا المأزق حرص على أن لايربط يوتوبياه بأى طبقة وجعلها مرتبطة فقط بالإنسان باعتباره صانع التاريخ، وبذلك يرتد بلوخ مرة أخرى إلى مرحلة الفكر السابق على ماركس، أعنى الاشتراكية الخيالية، وأنثروبولوجيا فويرباخ.

إن ماركسية بلوخ فى نهاية المطاف تستبقى من الماركسية هذا الحلم: فى الوصول إلى مجتمع أكثر إنسانية يخلو من الظلم والقهر والاستغلال والمعاناة. لكن بلوخ لايذكر لنا كيف يمكن تحقيق ذلك، إنه يكتفى بالأصرار على الأمل برغم سوداوية الواقع القائم، والأصرار على الحلم برغم ضبابية المستقبل.

هوامش الفصل السابع

(*) ثورة نوفمبر ١٩١٨، بقيادة روزا لوكسمبورج.

(١) علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، ص ٣٤.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) توم بوتومور: نقد علم الاجتماع الماركسي، ترجمة د. محمد على محمد، د. على عبدالرازق حلبي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٤، ص ص ٦٤-٦٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٥) روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة د. فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧، ص ص ٢٣٤-٢٣٥.

(6) G. Lukacs: History and the class consciousness, trans by Rodney livingstone merlin press, london, 1971, p.1.

(7) Loc. Cit.

(8) Ibid. P. 17.

(9) Ibid. P. 2.

(10) Ibid. PP. 20-22.

(11) Ibid. P. 23.

(١٢) ديجر بوبنر، المرجع المذكور، ص ٢٣٦.

(13) Karl Mannheinm: Ideology and Utopia, London Routledge & Kegan Paul LTD, 1968, P.173.

(14) Loc. Cit.

(15) Ibid, P 174.

(16) Loc. Cit.
(17) Ibid, P 175.
(18) Ibid, P. 176.
(19) Ibid, P. 174.
(20) Ibid, P. 178.
(21) Ibid, P. 177.
(22) Ibid, PP. 190-222.

(٢٣) جورج لوكاتش، تحطيم العقل، الجزء الرابع، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ص ص ٤١، ٤٣.

(24) Ernst Bloch: The Utopian Function of Art and Literature, Selected Essays, Trns by J Zipes and F. Mecklenburg. The MIT Press Cambridge, Massachusetts, London, England, 1989, Pxxiii.

(٢٥) د. علاء طاهر: المرجع المذكور، ص ٣٩.

(26) Dûrgen Rûhle: The Philosopher of Hope: Ernst Bloch (in) Ladedz (Ed) Revisionism, Essays on The History of Marxist, London, 1962, PP 169-170.
(27) Ibid: PP 171-172.
(28) Ibid: P 172.
(29) Loc. Cit.
(30) Loc. Cit.
(31) Ibid, P. 174.

الفصل الثامن
النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت
نحو نظرية جديدة للثورة

أولاً: مدرسة فرانكفورت بوصفها فكر أزمة:

ظهرت مدرسة فرانكفورت إلى حيز الوجود - كما يذكر مارتن جاى - عندما صدر قرار من وزارة التربية والتعليم بألمانيا فى ٣ فبراير ١٩٢٣ بالموافقة على إنشاء "معهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية" وهو الاسم الأصلى لمدرسة فرانكفورت، لأن عبارة "مدرسة فرانكفورت" لم تستخدم إلا فى مرحلة متأخرة من تاريخ المعهد، وبالتحديد بعد عودة المعهد من منفاه الاختيارى فى أمريكا إلى فرانكفورت مرة أخرى عام ١٩٥٠[١].

وهذا التاريخ "٣ فبراير ١٩٢٣" يحمل دلالات سياسية وفكرية واجتماعية بالغة الخطورة، فهو يجيئ فى أعقاب عدة أحداث تاريخية فاصلة فى تاريخ البشرية: الحرب العالمية الأولى، بتداعياتها المختلفة،

النجاح غير المتوقع للثورة البلشفية فى روسيا، مقابل الفشل الدراماتيكى للأحزاب الاشتراكية والشيوعية فى ألمانيا وأوروبا(٢).

وقد كان لفشل الأحزاب الاشتراكية والشيوعية أصداء ونتائج مؤثرة داخل ألمانيا وخارجها. ويكفى أنه هيأ الفرصة لهتلر كى ينقض على السلطة فى ألمانيا. واسم هتلر يعنى لمفكرى فرانكفورت، ولكل مثقفى ذلك العصر: الاضطهاد، القمع، معسكرات التعذيب، التصفية الجسدية، النفى، التشريد.. إلخ.

وقد اكتملت صورة هذا العصر الظلامى فى ٢٢ أغسطس ١٩٣٩ بتوقيع اتفاق هتلر - ستالين، لقد كان ذلك نهاية عصر، وبالنسبة لكل هؤلاء المفتونين بسحر الماركسية، والذين راودهم حلم التحرر يعد نوعاً من اليأس العميق(٣).

ولاشك فى أن هذه الأحداث قد تركت بصماتها الواضحة على فكر مفكرى مدرسة فرانكفورت وامتزجت بسائر آرائهم السياسية والفكرية وجعلتهم يراجعون كثيراً من مسلمات الفكر الماركسى. ويحاولون فى مقابل ذلك إيجاد صياغة جديدة "لنظرية نقدية" تمزج بين الماركسية والهيجلية والفرويدية عبر نص متعدد ومتفتح يسعى إلى التحرر فى كافة أبعاده السياسية والاجتماعية والجمالية، ويكون محوره الفرد اللاممتثل، الذى لا يكف عن مراجعة أطروحاته الفكرية، ولا يتوقف عن نقد وسلب ما هو قائم.

هذا النص تحديداً هو ما أطلق عليه مفكرو مدرسة فرانكفورت اسم "النظرية النقدية" والنظرية النقدية، هى الصياغة النظرية التى تعبر عن المضمون الفكرى الذى تبناه مفكرو مدرسة فرانكفورت.

والواقع أن مصطلح "النظرية النقدية" لمدرسة فرانكفورت لا يمثل شكلاً واحداً من الفكر، بل يمكن القول إن التقاليد الفكرية التى تنطوى عليها النظرية النقدية تنقسم وفقاً لتطورها الفكرى والتاريخى إلى ثلاث مراحل أو فروع هى:

١- المرحلة الأولى للمعهد، أو مرحلة جرونبرج التى اتسمت بسمة ماركسية واضحة وشهدت اهتماماً بالقضايا الاقتصادية.

٢- مرحلة هوركهيمر: وهى مرحلة النضج والاكتمال بالنسبة للنظرية النقدية حيث تحددت معالمها ووضحت شخصيتها.

٣- مرحلة "هابرماس" أو النظرية النقدية الجديدة، وتلك المرحلة قد أعقبت إنهيار مرحلة هوركهيمر وحاولت إحياء بعض أفكار مدرسة فرانكفورت.

والحق أن اهتمامنا سوف ينصب هنا على المرحلتين الأولى والثانية فقط بوصفهما المرحلتان اللتان تمثلان الصورة النقية لمدرسة فرانكفورت، بالإضافة إلى أن هابرماس ورفاقه يمثلون جيلاً آخر من المفكرين الذين تجاوزوا مرحلة ماركيوز وهوركهيمر.

ثانياً: نشأة النظرية النقدية وتطورها

(١) ميلاد مدرسة فرانكفورت:

يعد معهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية هو الموطن الأصلى لما عرف مؤخراً بمدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية ويرجع الفضل فى تأسيس هذا المعهد إلى "فيلكس فايل" (Felix Weilولد فى عام ١٨٩٨) وفريدريك بولوك (F. Pollock (1894 - 1970وماكس

هوركهيمر. Max Horkheimer وقد قام فيلكس فايل بالتعاون مع أبيه "هيرمان فايل" Hermann Weil بتمويل المعهد مالياً من حيث إعداد المبنى اللائق، والالتزام بمرتبات العاملين فيه. فى سبتمبر سنة ١٩٢٢ أصدر فيلكس فايل، بياناً بشأن ميلاد المعهد الجديد، وقد حدد فايل هدف المعهد بأنه معرفة وفهم الحياة الاجتماعية فى شموليتها بدءاً من الأساس الاقتصادى حتى البناء الفوقى.

والواقع أن تحديد فايل لهدف المعهد على هذا النحو، وتأكيده على الاهتمام ببعض المشكلات السياسية، كالممارسة الثورية، والطبقة، والمؤسسة الحزبية...إلخ، إنما يجعلنا نستنتج أن هدف المعهد فى تلك الفترة كان منصباً على دراسة المادية التاريخية، لكن هذا لم يمنع فايل من التأكيد على استقلالية المعهد وعدم ارتباطه بأى انتماءات حزبية. وقد واجه المعهد فى وقت تأسيسه مشكلة رئاسة المعهد لأن اللوائح كانت تشترط فى من يتولى رئاسة المعهد أن يكون حائزاً على درجة الاستاذية وهذا ما كان يفتقره المؤسسون الثلاثة، لذلك فلم يكن أيا من المفكرين الثلاثة مؤهلاً لتمثيل هذا الدور، ومن ثم فقد اقترح فايل ترشيح كورت ألبرت جيرلاخ Kurt Albert Gerlach كمدير للمعهد. إلا أن جيرلاخ مات فجأة فى أكتوبر ١٩٢٢ قبل أن يتولى مهام منصبه الجديد. من هنا فقد اتجه فايل إلى التفاوض مع كارل جرونبرج Karl Grunberg (1861- 1940) وتم الاتفاق بين الجميع وأصبح جرونبرج مديراً رسمياً للمعهد فى عام ١٩٢٣[٤].

(٢) مرحلة جرونبرج وأهم إنجازاتها:

تميزت تلك المرحلة بسمة ماركسية واضحة، وقد ظهر هذا بداية من المحاضرة التى ألقاها "جرونبرج" فى افتتاحه للمعهد، حيث أظهر نوعاً من التعاطف مع المنظور الماركسى، وصرح بمعارضته للنظام الاجتماعى الاقتصادى القائم وبانتمائه الفكرى للماركسية، إلا أنه لم ينس أن يؤكد على أن التوجه الماركسى لا يجب أن يفهم بأى معنى سياسى حزبى، ولكن فقط بالمعنى العلمى الأكاديمى[٥].

وقد اتسمت فترة جرونبرج بمساهمات علمية مهمة كان الفضل فيها للباحثين الشبان فى المعهد والذين سيشكلون التيار الفكرى المتميز للمعهد فيما بعد. إلا أن سنوات العشرينات بشكل عام لم تطرح بالنسبة للمعهد تصوراً نقدياً متكاملاً كما طرحته السنوات اللاحقة. والذى ميز أعضاء المعهد فى تلك الفترة هو الانتماء السياسى لكثير منهم إلى الحزب الشيوعى الألمانى مثل "سورج" Sorge، وكارل أوجست فيتفوجل K.A. Wittfogel وفرانزبوركيناو F. Borkenau، وقد كان هوركهيمر قريباً جداً من الحزب الشيوعى الألمانى وشديد الإعجاب بروزاً لوكسمبورج[٦].

وقد تركزت اهتمامات معهد فرانكفورت فى تلك الفترة حول ست موضوعات رئيسية هى:

١- المادية التاريخية، والأساس الفلسفى للماركسية.

٢- الاقتصاد السياسى.

٣- مشكلات الاقتصاد المخطط.

٤- مهام البروليتاريا.

٥- علم الاجتماع.

٦- تاريخ المذاهب والأحزاب الاشتراكية[٧].

ومن أهم منشورات المعهد الرئيسية فى فترة جرونبرج البحث الذى قدمه "هنريك جروسمان" H. Grossmann (1881-1950) وكان موضوعه "قانون التراكم والتدهور فى النظام الرأسمالى". وخلاصة الرأى الذى يقدمه جروسمان فى تحليله للمجتمع الرأسمالى هو: أن التدهور الاقتصادى وحده لا يضمن الثورة، إذ إن الثورة تحدث فى رأى جروسمان من خلال التدخل الفعال للطبقة العاملة، ومن خلال هؤلاء الذين يناضلون لصالح هذه الطبقة. ولقد كان جروسمان قريباً لجرونبرج أكثر من أى عضو آخر من أعضاء المعهد، فقد كان الرجلان متعارفين حتى قبل انضمام جروسمان للمعهد عام ١٩٢٠، وهما يتفقان فى اهتمامهما القوى بعلاقة النظرية بالممارسة الكلاسيكية، فضلاً عن أن جروسمان قد ظل ملتزماً بقضايا الاقتصاد الماركسى الأرثوذكسى، وبالاتحاد السوفيتى حتى عام ١٩٤٠ . ولعل هذا الجانب الأخير قد جعل جروسمان متميزاً ومختلفاً عن باقى أعضاء المعهد وخاصة الشباب منهم من أمثال هوركهيمر، وأدورنو إلا أنهم مع ذلك يلتقون معه فى تأكيده على فكرة ضرورة تدخل "الوعى الذاتى الفعال" فى عملية الممارسة الثورية[٨].

وثانى المنشورات الرئيسية فى إصدارات المعهد هى: "تجارب التخطيط الاقتصادى فى الحكومة السوفيتية (١٩١٧-١٩٢٧)" لمؤلفه

فريدرك بولوك. وفى هذا البحث تناول بولوك المفهوم الماركسى للشيوعية فى ضوء تجربة تاريخية عينية، وهذا الأمر يضع كتاب بولوك فى مستوى مختلف عن سائر منشورات جرونبرج الأخرى، ويميزه من ناحية أخرى عن الاتجاه المتأخر للمعهد نحو الاتحاد السوفيتى، كما سيتضح ذلك من خلال مرحلة هوركهيمر ورفاقه(٩).

وعموماً فإن بولوك قد ارتبط بعلاقة جيدة بالنظام الشيوعى فى الاتحاد السوفيتى، حيث دعى لزيارة رسمية للاطلاع على الانجازات الاقتصادية الاجتماعية بعد ثورة اكتوبر، وقدمت له تسهيلات متعددة من أجل تأليف كتابه السالف الذكر. وبرغم التطورات السياسية والخلافات التى نشأت داخل الحزب الشيوعى الألمانى بعد موت لينين، إلا أن بولوك قد ظل مرتبطاً فكرياً ومخلصاً للتجربة السوفيتية. ومن ناحية علاقة بولوك برفاقه من أعضاء المعهد، نلاحظ أن بولوك كان يتخذ موقفاً مسانداً لأفكار هوركهيمر فى الخلافات الفكرية التى كانت قائمة بين هوركهيمر وجرونبرج، وبذلك فقد تبلور محور خاص بهوركهيمر أخذ يتوسع تدريجياً داخل المعهد، وانضم إليه الباحثون الجدد، وبخاصة تيودور أدورنو Adornoوليولوينتال Leo Lowenthalاللذان انضما إلى المعهد فى النصف الثانى من العشرينيات(١٠).

والعمل الأخير المتميز فى فترة رئاسة جرونبرج هو لكارل أوجست فيتفوجل والذى نشر عام ١٩٣١ وموضوعه "الاقتصاد والمجتمع فى الصين"، والكتاب بصورة عامة دراسة أمبيريقية تشبه

إلى حد كبير دراسة بولوك عن الاتحاد السوفيتى، وقد ركز فيتفوجل فى هذا البحث على مشكلات البناء الفوقى بما تتضمنه من قضايا كالايديولوجيا والوعى الطبقى، وعلى الرغم من أن فيتفوجل قد سلم بالفكرة الماركسية الخاصة بالدور الحاسم والنهائى الذى يلعبه الأساس الاقتصادى فى تشكيل البناء الفوقى إلا أنه قد أكد أيضاً على بعض الالتباسات الديالكتيكية فى المنظور الماركسى، وعلى سبيل المثال يرى فيتفوجل أن الأبعاد الثقافية للمجتمع لا تتحدد فقط من خلال العملية الإنتاجية السائدة فقط، ولكن أيضاً بالمدى الزمنى الذى كان هذا النمط للإنتاج يعمل من خلاله(١١).

وبالإضافة إلى الإنجاز الذى حققه فيتفوجل من خلال دراسته التى عمقت المنظور الماركسى للمجتمعات الأسيوية نشر أيضاً عدة دراسات جمالية التزمت بالرؤية الماركسية، إلى جانب بعض المسرحيات التى كتبها خلال عشرينات هذا القرن(١٢).

ولقد كانت نهاية تلك المرحلة الأولى من حياة المعهد عام ١٩٢٩ عندما جاوز البروفسير جرونبرج الستين من عمره وساءت حالته الصحية فقرر التنازل عن منصب إدارة المعهد وبقية المناصب الأكاديمية الأخرى التى كان يشغلها كأستاذ متخصص. وبذلك وجد المعهد نفسه من جديد يواجه مشكلة اختيار رئيس للمعهد، وقد عرض المنصب على بولوك، لكنه اعتذر لتفضيله أن يكون مسؤولاً عن القضايا الإدارية للمعهد عن أن يكون رئيساً له. أما فيلكس فايل فقد اثر أن يبقى عمله محصوراً فيما يتعلق بالتمويل والميزانية المالية

للمعهد، وفى هذه الحالة لم يتبق سوى هوركهيمر الذى بدا كمرشح وحيد وبلا منازع لاحتلال المنصب الجديد(١٣).

(٣) مرحلة هوركهيمر (مرحلة النضج):

فى يناير ١٩٣١ تولى هوركهيمر رئاسة المعهد بشكل رسمى، ومنذ ذلك التاريخ أصبح لمعهد فرانكفورت طابع جديد ومحدد يختلف عن مرحلة جرونبرج التى اتسمت كما أشرنا سابقاً بنوع من الالتزام بالماركسية الأرثوذكسية فجرونبرج كان يتعامل مع الماركسية بوصفها علماً، إذ أنكر أن تكون المادية التاريخية فلسفة أو تتضمن أى شوائب ميتافيزيقية، ومن ثم فقد أخفق فى أن يحدد العلاقة بين الفلسفة وبين الاشتراكية العلمية. وبشكل عام فقد ندرت فى عصره الدراسات الفلسفية، أما هوركهيمر فعلى الرغم من إقراره النظرى بأن مشروع معهده هو المادية التاريخية، إلا أنه فى واقع الأمر قد جعل من الفلسفة الموضوع الرئيسى للنظرية الاجتماعية النقدية. وهذا الاهتمام بالفلسفة يمكن أن نلاحظه فى دراسة كتبها هوركهيمر عام ١٩٣٠ بعنوان "أصول فلسفة التاريخ البورجوازية"، وكذلك فى مقالته الافتتاحية للمعهد التى جعل عنوانها "الحالة الراهنة للفلسفة الاجتماعية وواجبات معهد الأبحاث الاجتماعية"(١٤).

وبالرغم من هذا الاختلاف بين كل من جرونبرج وهوركهيمر فى فهم الماركسية إلا أنهما يتفقان فى تحديدهما لمهمة المعهد من حيث إنها مهمة أكاديمية بالمعنى الأرثوذكسى(١٥). ويبدو أن هذا الطابع

المستقل للمعهد عن أى انتماءات حزبية سياسية ظل هو السمة الغالبة على معهد فرانكفورت فى مختلف مراحل تطوره.

وإلى جانب اهتمام مرحلة هوركهيمر بالجانب الفلسفى فقد تميزت بالاهتمام المتزايد بالأبحاث السيكولوجية وخاصة التحليل النفسى الفرويدى الذى جرى مزجه بالفكر الماركسى، ففى عام ١٩٣٢ قام هوركهيمر بكتابة مقال عن "التاريخ وعلم النفس" نشره فى الطبعة الأولى لجريدة المعهد Zeitschrift، وفى هذا المقال يؤكد هوركهيمر على أن علم النفس الفردى ذو أهمية كبيرة فى فهم التاريخ. وفى الطبعة نفسها أيضاً ظهر مقال آخر لأريك فروم (الذى انتمى للمعهد فى الثلاثينيات) حاول فيه فروم أن يقيم علاقة بين التحليل النفسى والماركسية، وذلك عن طريق التوسع فى تفسير مفهوم فرويد عن تاريخ الفرد بحيث يشمل الوضع الطبقى للأسرة والموقف التاريخى للطبقات الاجتماعية. وقد تابع فروم الهدف نفسه فى أعماله اللاحقة من أجل تأسيس "علم نفس اجتماعى ماركسى"(١٦).

وبصعود الحركة النازية أصبحت المدرسة تهتم بموضوعين أساسيين هما: سمات الشخصية الإنسانية فى علاقتها بالسلطة، ومعادادة السامية Anti Semitism(١٧).

وقد شهد المعهد فى عام ١٩٣٢ تحولاً جديداً فى نشاطه بانضمام أحد الباحثين الجدد ممن سيكون لهم دور فعال فى إثراء النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ونعنى به الفيلسوف هربرت ماركيوز

الذى سيشغل وظيفة الخبير المقيم للمعهد فى شؤون الفلسفة والنظرية السياسية، وفى هذه الفترة كانت أفكار ماركيوز خاضعة لتأثير المناخ الفكرى السائد فى المعهد، وقد كان هذا المناخ ماركسياً - لكنه لم يكن عقائدياً متزمناً، هذا بالإضافة إلى أن المشكلات التى كرس لها المعهد اهتماماً خاصاً سواء فى الأبحاث الفردية أو الجماعية قد انعكست فى أعمال ماركيوز، خاصة كتابات الثلاثينيات[١٨].

وقد كان من أول الأعمال الهامة التى نشرت فى فترة هوركهيمر تلك الدراسة التى قام بها "فرانز بوركيناو"" حول: "التحول من النظرة الإقطاعية للعالم إلى النظرة البورجوازية"[١٩]. أما العمل الثانى المتميز فى تلك الفترة فكان "دراسات فى السلطة والأسرة" والكتاب عبارة عن دراسة جماعية اشترك فيها هوركهيمر وفروم وماركيوز[٢٠]. وقد كانت "دراسات فى السلطة والأسرة" بمثابة دراسة تحضيرية لدراسة أخرى ظهرت عام ١٩٥٠ تحت عنوان "الشخصية المتسلطة"، وقد اهتمت الدراسة الأولى "السلطة والأسرة" بتحليل الأسس السيكولوجية للسلطة، واستهدفت تقديم تفسير ملائم لصعود التيار الفاشستى وازدهاره فى دول أوروبا[٢١].

والواقع أن صعود الحزب النازى إلى السلطة فى ألمانيا عام ١٩٣٣ قد شكل عائقاً جسيماً أمام معهد فرانكفورت، إذ كان من المتعذر استمرار نشاط المعهد فى ظل الحكم النازى لسببين: الأول يتعلق بالطبيعة الماركسية لنشاطه الفكرى، ويتمثل الثانى فى أن

أغلبية أعضاء المعهد الرئيسيين كانوا من اليهود. وقد أدرك هوركهيمر مدى خطورة الموقف الذى سيواجه المعهد فى حالة استمراره. فسافر إلى جنيف واستقر فى فرع المعهد الذى كان قد فتحه هناك. ثم هيأ الظروف اللازمة لسفر بقية أعضاء المعهد. وبعد فترة وجيزة قامت الحكومة النازية بإغلاق المعهد ومصادرة مكتبته. وقد شكل هذا الأمر دافعاً مباشراً لرحيل بقية أعضاء المعهد ومغادرتهم الأراضى الألمانية وإلا أصبحت حياتهم معرضة للخطر وباتوا مهددين ومطاردين من قبل السلطات النازية على نحو ما كان الأمر مع فيتفوجل الذى اعتقلته السلطات النازية بسبب عضويته فى هذا المعهد[٢٢].

ولم تدم فترة بقاء المعهد فى سويسرا طويلاً فقد كان وجوده فى جنيف حالة مؤقتة خاصة وأن التيار النازى قد امتد إلى سويسرا أيضاً، وأصبح المعهد مهدداً مرة أخرى، ومن هنا بدأ البحث عن مدينة جديدة تكون بمعزل عن الخطر النازى، وذات طبيعة ثقافية ملائمة، وفشلت محاولات نقله إلى لندن أو باريس، ولم يعد هناك إلا حل واحد هو نقل المعهد إلى الولايات المتحدة الأمريكية وبالفعل تم ذلك عام ١٩٣٤ وبدأ الأعضاء يلتحقون بالمقر الجديد للمعهد تباعاً، فوصل ماركيوز، ولوينثال، وبولوك، وكذلك التحق باقى الأعضاء بصورة متتابعة قادمين من جنيف أو باريس أو لندن، أما أريك فروم فقد كان مستقراً فى الولايات المتحدة الأمريكية منذ عام ١٩٣٢، حيث كان يعمل استاذاً فى معهد شيكاغو للتحليل النفسى، وكان

أدورنو هو العضو الوحيد الذى بقى فى أوروبا لعدة سنوات قبل التحاقه بصورة نهائية بالمقر الجديد للمعهد(٢٣).

وإذا تحدثنا عن تأثير سنوات المنفى على المعهد سنلاحظ أن أعوام المنفى لم تقلل من شأن أو فاعلية النشاط الفكرى لأعضاء المعهد، وحسبنا أن نذكر أن فترة الثلاثينات والأربعينات والخمسينات قد شهدت عدة دراسات هامة شكلت فى مجموعها ما نسميه اليوم "بالنظرية النقدية". ومن أبرز هذه الدراسات الدراسة التى نشرها هوركهيمر عام ١٩٣٧ بعنوان "النظرية التقليدية والنظرية النقدية"، وفى العام نفسه نشر ماركيوز دراسة تحت عنوان "الفلسفة والنظرية النقدية". وفى عام ١٩٤١ نشر ماركيوز باللغة الإنجليزية أهم كتبه "العقل والثورة"، وفى العام نفسه نشر هوركهيمر كتابه "خسوف العقل". وفى عام ١٩٤٢ ظهر كتاب فروم: "الخوف من الحرية" الذى يتعرض فيه بالنقد والتحليل للأصول الأيديولوجية لحركة النازية. وفى عام ١٩٤٤ أصدر هوركهيمر بالاشتراك مع أدورنو كتاباً هاماً هو "ديالكتيك التنوير" وفى هذا الكتاب الأخير يصوغ الكاتبان مفهوماً هاماً هو "صناعة الثقافة". وفى عام ١٩٥٠ ظهرت دراسة أدورنو "الشخصية المتسلطة" والتى أظهرت مدى تأثر أدورنو بأسلوب البحث الاجتماعى الحديث، قد صمم أدورنو فى هذه الدراسة مقياساً أطلق عليه مقياس "ف" لدراسة الاتجاهات - الكامنة والظاهرة - المناهضة للديمقراطية، أو المؤيدة للنزعة التسلطية(٢٤). وفى عام ١٩٥٥ أصدر ماركيوز كتابه "أيروس

والحضارة" الذى حاول أن يبرهن فيه على وجود اتجاه نقدى خفى يكمن وراء كل من النزعة التشاؤمية، والنزعة المحافظة الواضحتين فى فكر فرويد، وهذا ما أطلق عليه ماركيوز "الاتجاه الخفى فى التحليل النفسى"(٢٥).

وفى عام ١٩٥٨ نشر ماركيوز كتاباً أسماه "الماركسية السوفيتية" وهو عبارة عن تحليل نقدى للتطورات الأساسية فى الاتحاد السوفيتى منذ عهد لينين إلى ما بعد ستالين.

إن ما نريد أن نؤكد عليه من خلال استعراض تلك المؤلفات، هو أن مدرسة فرانكفورت خلال فترة إدارة هوركهيمر، وبخاصة فى سنوات المنفى قد شهدت توسعاً وتطوراً فى موضوعات النقد، واستطاعت أن تبلور بصورة فعلية نظرية نقدية متكاملة الملامح، والآن بقى أن نستعرض ملامح النظرية النقدية ووظيفتها، وأهم قضاياها.

ثالثاً: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت:

معناها، وظيفتها، أهم قضاياها

(١) معنى النظرية النقدية:

ظهر مصطلح "النظرية النقدية" بشكل مقصود عندما نشر هوركهيمر عام ١٩٣٧ دراسة بعنوان: "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" وقد أوضح هوركهيمر أهمية بحثه فى المجال الدقيق للنظرية النقدية للمجتمع، وأشار إلى أن كلمة "نقدى" كما تستخدم هنا أقرب إلى النقد الديالكتيكى للاقتصاد السياسى منها إلى النقد المثالى

للعقل الخالص عند كانط[٢٦]. وفى العام نفسه نشر ماركيوز مقاله: "الفلسفة والنظرية النقدية" والذى أعيد نشره عام ١٩٤١ ضمن مقالات أخرى كتبها ماركيوز فى فترات مختلفة تحت عنوان شامل هو "السلب" أو "مقالات فى النظرية النقدية"، وقد شرح ماركيوز النظرية النقدية على أنها النظرية الاجتماعية القائمة على الفلسفة الجدلية ونقد الاقتصاد السياسى[٢٧].

ويعد مقال "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" بمثابة الوثيقة الأساسية فى توضيح التوجه الفكرى للنظرية النقدية. والنظرية التقليدية كما يفهمها هوركهيمر هى ما تعبر عنه بشكل واضح وصريح الاتجاهات الوضعية، فالاتجاه الوضعى كما يعبر عن نفسه فى علوم الإنسان والمجتمع يعالج نشاط الكائن البشرى على أنه شىء أو موضوع خارجى داخل إطار من الحتمية الميكانيكية، أما النظرية النقدية - المعارضة للوضعية - فهى ترفض النظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء، ومن ثم فهى ترفض فكرة أن الظاهرة الاجتماعية تكون خارجية بالدرجة نفسها التى تكون عليها بالنسبة للعالم[٢٨].

إن النظرية النقدية ترفض طابع الحياد الذى تتسم به النزعة الوضعية، وتحاول فى المقابل أن تطرح فكراً لا يفصل بين النظرية والممارسة، أو بين الواقع والقيمة، والماركسية هى الفلسفة التى تعطى أفضل توضيح نظرى لفهم الواقع الإنسانى، وتفتح الطريق أمام إمكانية التحول العملى، وهوركهيمر فى هذا الصدد يقر بإنتمائه

الصريح للماركسية حيث يقول: "عندما استولى هتلر على السلطة كان كثيرون يأملون فى إمكان الثورة ويحتمل أن هذا الأمل كان مجرد حلم أو وهم، ولكن الذى لا شك فيه أن هذا الحلم أو الوهم قد سيطر على أعمالى منذ عام ١٩٣٣. وقد قبلت المنهج الماركسى من حيث إنه يجزم بأن المجتمع الأفضل لن يتحقق إلا بالثورة"[٢٩]. وهكذا فإن مدرسة فرانكفورت فى الثلاثينيات اعتبرت نفسها ماركسية وهذا يتضح من مقالات هوركهيمر وماركيوز الأولى، فقد كتب هوركهيمر عام ١٩٣٨ يقول: "إن أى هجوم على الأيديولوجيا، إذا كان لا يقوم على تحليل الجانب الاقتصادى يعد نقداً متهافتاً، أو بالأحرى ليس نقداً على الإطلاق"[٣٠].

والواقع أن مدرسة فرانكفورت ذاتها قد أخفقت فى الالتزام بهذه الطريقة القاطعة التى افترضها هوركهيمر للنظرية النقدية وبرغم العديد من القضايا الاقتصادية التى نوقشت من خلال أعمال المعهد، وبالرغم أيضاً من العمل المنهجى لبولوك فى هذا المجال، إلا أن تحليل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ظل ينصب بشكل متسع على قضايا البناء الفوقى، وكان يفتقر بشكل أساسى لمناقشة القضايا الاقتصادية البحتة[٣١]. وعلى الرغم من أن الدارس للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت لا يستطيع أن ينكر أن هناك خيطاً فكرياً واحداً يربط بين مفكرى هذه النظرية وأن هناك عدداً من القضايا والاهتمامات المشتركة، إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أيضاً أن مفهوم النظرية النقدية يختلف من مفكر إلى آخر. نعم إن هذه الاختلافات

قد تبدو طفيفة فى الكتابات الأولى لهوركهيمر، إلا أن هذه الاختلافات تتسع بشكل كبير لدى أدورنو مثلاً والذى يعد دوره الفكرى فى تشكيل النظرية النقدية أكثر إبهاماً وغموضاً من رفاقه الآخرين وحتى عام ١٩٣٨ كانت علاقته بالمعهد علاقة شكلية. وكانت اهتماماته الأساسية تنصب على مجال الثقافة وخاصة الموسيقى والتحليل النفسى والدراسات الجمالية(٣٢).

والرؤية الفلسفية التى طورها أدورنو خلال تلك المرحلة لم تكن النظرية الاجتماعية الجدلية، ولكن بالأحرى ما أطلق عليه فى كتاباته المتأخرة "الديالكتيك السلبى" والذى يمثل نقداً لكل الاتجاهات الفلسفية والنظريات الاجتماعية، وهذا ما يجعل أفكاره تبدو وكأنها شكل من أشكال "النسبية" Relativism، أو النزعة الشكية Scepti-cism التى تنكر إمكانية وجود أى قيم مطلقة أو مبادئ نهائية، على رغم أن أدورنو نفسه حاول أن يتجنب الإنزلاق إلى مثل هذه النتيجة، بل إنه يذهب فى محاضرته الافتتاحية فى جامعة فرانكفورت عام ١٩٣١ والمسماة "حقيقة الفلسفة" إلى أن فلسفته "جدلية مادية"، ولكن حقيقة الأمر – كما يبين بوك مورس Buck Morss فى كتابه "أصل الجدل السلبى" – إن فلسفة أدرونو ليست مادية جدلية بأى معنى من المعانى، وهو يختلف عن ماركس فى أن فلسفته لا تشتمل مطلقاً على نظرية للفعل السياسى وعلاوة على ذلك فهو يختلف عن هوركهيمر وماركيوز فى أنه قد تجاهل إيمانهما بالإمكانية الثورية للطبقة العاملة، والواضح أن أدورنو ليس لديه أى اهتمام جاد بتحليل

ماركس الاقتصادى، أو نظريته عن الطبقات، وهو يرفض كلية فكرة إمكان وجود نظرية أو علم للتاريخ تلك التى تعد واحدة من أهم مبادئ الماركسية[٣٣].

إن هذه الاختلافات الواضحة بين مفكرى النظرية تجعل من الصعوبة أن نقدم تعريفاً محدداً -- أو بلغة المناطقة تعريفاً جامعاً مانعاً - للنظرية النقدية، وكى نتغلب على هذه الصعوبة، فإنه يجب علينا أن نشير إلى بعض القضايا التى اجتمعت عليها اهتمامات النظرية النقدية، مثل نقد الوضعية، ونقد النازية ومراجعة النظرية الماركسية.

وقبل أن نشرع فى ذلك نحاول الآن أن نجيب عن السؤال التالى ما الدور الذى كانت تعنيه النظرية النقدية بالنسبة لمؤسسيها، أو بعبارة أخرى هل نجحت النظرية النقدية - كنظرية تدعى الماركسية - فى ربط قضاياها بالواقع الإنسانى؟

(٢) دور النظرية النقدية:

إن النظرية النقدية كما تشكلت من خلال هوركهيمر ورفاقه قد حاولت نظرياً أن تعالج علاقة النظرية بالممارسة من منظور المادية الديالكتيكية، وهذا يتضح فى تأكيد هوركهيمر على أن قيمة النظرية إنما تتحدد من خلال علاقتها بالممارسة، وقد كتب عام ١٩٣٤ يقول "إن قيمة النظرية تتحدد عن طريق علاقتها بالمهام التى تتبناها فى لحظة معينة من التاريخ، وعن طريق علاقتها بمعظم القوى الاجتماعية النقدية"[٣٤].

لقد كان هوركهيمر يشعر بأن الفكر النقدى يمكن أن يكون باعثاً، وعاملاً محرضاً فى تقدم النضال السياسى. فالنظرية النقدية يمكن أن تساعد على استثارة الوعى الذاتى للطبقة العاملة عن طريق إقامة نوع من الحوار بين المنظرين Theoreticians أو العناصر التقدمية فى الحزب، وهؤلاء الذين فى حاجة إلى وعى أكثر بالتناقضات الاجتماعية(٣٥).

وموقف هوركهيمر هنا يشبه إلى حد كبير موقف لوكاتش فى كتابه "التاريخ والوعى الطبقى" فكلاهما يرى أن الموقف الخاص بالبروليتاريا ليس كافياً للحصول على المعرفة الكاملة، وعلى الرغم من أن هوركهيمر لم يقل بتلك النتيجة التى قال بها لوكاتش عندما أقر بأن الحزب الثورى سوف يجلب الوعى الصحيح للطبقة العاملة من الخارج، إلا أن هناك بعض التشابه بين هوركهيمر ولوكاتش يمكن استنتاجه من خلال مناقشة هوركهيمر، فهو يرى أن هناك فاعلاً خارجياً هو المفكر النقدى، أو مدرسة الفكر النقدى التى تتعهد بمهمة نقل هذا الوعى للطبقة العاملة[٣٦].

إن دور النظرية النقدية على هذا النحو هو أن تكون بصورة جوهرية الأيديولوجية التنويرية للقوى الاجتماعية القادرة على إزالة التناقض الطبقى وتقويض أسس المجتمع البورجوازى[٣٧].

لكن لعلاقة النظرية بالممارسة أهمية أخرى فالنظرية لا يجب أن تكتفى بدور المعلم للعناصر التقدمية، بل أيضاً يجب أن تتعلم من نضالهم. ويبدو أن هوركهيمر قد أدرك ذلك عندما قال: "إن الفعل

على هذا النحو لم يعد تابعاً بحيث يُنظر إليه باعتباره تالياً للفكر، بل إنه يتخلل النظرية فى كل المستويات وفى كل الأوقات، فالممارسة تمتزج بالنظرية بصورة متلاحمة"[٣٨].

والواقع أن مدرسة فرانكفورت فى الفترة من عام ١٩٣٠، حتى عام ١٩٤٢ قد رأت أن المعنى الكامل للعلاقة بين النظرية والممارسة يجب أن يتضمن المشكلات التالية:

١- النظرية الماركسية واللينينية عن الوعى الطبقى والتنظيم الثورى.

٢- الثورة البلشفية والبناء الاشتراكى فى روسيا.

٣- النضال ضد الفاشية فى ألمانيا.

٤- هزيمة الطبقة العاملة الألمانية[٣٩].

ولكن إلى أى حد استطاعت النظرية النقدية أن تنجح فى الوفاء بهذه المطالب؟

وفى الإجابة عن هذا السؤال يمكن لنا أن نقرر بشكل مباشر أن النظرية النقدية ليست ملائمة لأن ترتبط بالممارسة وفقاً للمعنى المادى، فقضايا الماركسية اللينينية لم تناقش بصورة جدية فى جريدة المعهد، أو فى أى مكان آخر، والثورة الروسية وإنجازها الاقتصادى اللاحق لم ينالا أى تحليل ملائم ولا حتى فى الدراسة المحدودة التى كتبها بلوك عام ١٩٢٩. وبالرغم من أن جريدة المعهد قد أعلنت اهتمامها بالنضال السياسى إلا أنها لم ترتبط بأى من الطريقين فى الخلاف الذى كان بين ستالين وتروتسكى. كذلك فإن

إخفاق النضال المعادى للفاشية لم يلاق الاهتمام الكافى على الرغم من أن الفاشية كانت الكابوس المقيم بالنسبة لهؤلاء المفكرين(٤٠).

إن قوة الدفع الكامنة فى نشاط مدرسة فرانكفورت، وهى تركز على مسألة التطبيق كانت أكاديمية تماماً، فالممارسة لديهم كانت مقولة نظرية وليست جزءاً من النضال الثورى الحقيقى(٤١). ربما قد يكشف البحث المستقبلى عن شىء من التفاعل بين مدرسة فرانكفورت وبعض الجماعات السياسية المختلفة، إلا أن هذا التفاعل لم يكن سوى إضافة مجردة لمنشوراتهم النظرية التى انفصلت عن الحقائق العملية للصراع الطبقى(٤٢).

(٣) قضايا النظرية النقدية:

أ - رفض الاتجاه الوضعى:

يتضمن نقد فلاسفة مدرسة فرانكفورت للاتجاه الوضعى ثلاثة جوانب هى:

أولاً: إن الوضعية كنظرية للمعرفة وكفلسفة للعلم تعد طريقاً قاصراً ومضللاً، ولا يمكن أن نصل من خلاله إلى فهم صحيح للحياة الاجتماعية. لكن هذا الجانب من النقد يجئ لديهم مضطرباً وغير دقيق لأنه لا يوجد اتفاق بينهم حول تحديد موضوع نقدهم، فهوركهيمر فى مقاليه الرئيسيين المنشورين عام ١٩٣٧ (الهجوم الأخير على الميتافيزيقيا، والنظرية التقليدية والنظرية النقدية) ينتقد الوضعية بوصفها فلسفة للعلم، وخاصة فى شكل الوضعية المنطقية أو الأمبيريقية المنطقية لدائرة فيينا، ونقده موجه أساساً ضد كل

الاتجاهات العلمية التى تقلل من شأن الفلسفة وتعلى من قيمة المنهج العلمى بحيث يصير شاملاً للعلوم الطبيعية والاجتماعية معاً(٤٣).

أما ماركيوز فى كتابه "العقل والثورة" فهو يركز نقده على وضعية كونت، وكما تجلت فى كتابات شتال Stahl، ولورنس فون شتاين L.V. Stein وماركيوز ينظر إلى الوضعية بوصفها مذهباً للثورة المضادة(٤٤).

أما أدورنو فإنه ينتقد الوضعية فى المقالات التى كتبها فى الفترة من ١٩٥٠-١٩٦٠، وهو بصورة عامة يعيد نقد هوركهيمر للوضعية، ولكن بشكل متسع، وهو يركز بصفة خاصة على نقد فكرة استغراق الوضعية فى الحديث عن الواقع أو خارجية الظواهر(٤٥).

أما الجانب الثانى فى نقد النظرية النقدية للوضعية، فيتمثل فى أن هناك نوعاً من الارتباط بين الاتجاه الوضعى وبين قبول ما هو قائم، أو بعبارة أخرى إنهم يربطون بين الاتجاه الوضعى وبين الاتجاه السياسى المحافظ. والواقع أن مناقشة مدى صحة هذه الفرضية أمر بالغ الصعوبة خاصة وأن مفكرى النظرية النقدية يسلمون بها دون مناقشة جادة، ودون محاولة إثبات ذلك، وليس من الصعب علينا فى هذا الصدد أن نلمس موقف الضعف الذى تبدو عليه فكرة ماركيوز القائلة: بأن بحث العلوم الاجتماعية عن القوانين يمكن أن يعوق عملية التغيير الاجتماعى، وإذا تذكرنا أن ماركس قد صاغ بعض القوانين الاجتماعية التى تفسر الخلل الاجتماعى والتناقضات الاجتماعية فى المجتمع الرأسمالى، فإننا من هذا

الجانب يمكن أن نقول إن الصلة بين النظرية النقدية والماركسية تصبح واهية تماماً، والأعمال المتأخرة لمدرسة فرانكفورت تؤكد رفضهم للوضعية الخفية الكامنة فى نظرية ماركس، تلك الوضعية التى لا يمكن اعتبارها ذات نزعة محافظة تؤكد على بقاء الوضع القائم[٤٦].

أما الجانب الثالث من جوانب نقد مدرسة فرانكفورت للوضعية فيدور حول فكرة أن الوضعية يمكن أن تساعد على خلق شكل جديد من أشكال التسلط يمكن تسميته بالتسلط التكنوقراطى Technocratic Domination، فمفهوم التسلط وفقاً لكتاب "جدل التنوير" (الذى كتبه هوركهيمر وأدورنو معاً) لم يعد منظوراً إليه على أنه تسلط يمارس من خلال طبقة معينة، وإنما هو تسلط يتم من خلال قوة لا شخصية هى "التكنولوجيا"، وهذا ما عبر عنه ماركيوز فى كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد". أما موقف أدورنو من هذه القضية فهو موقف غامض، ففى مقالته المبكرة عن "نظرية الطبقات" والتى كتبها خلال فترة الاشتراكية الوطنية (النازية) نجده يقر بأن المضطهدين لم يعد لديهم المقدرة على الوعى بأنفسهم كطبقة، فالواضح – فى رأى أدورنو – أن الطبيعة الخاصة بالمجتمع الطبقى بدأت تتلاشى، والبروليتاريا فقدت طابعها الثورى وأصبحت عاجزة اجتماعياً. لكن فى مقال آخر لادورنو عام ١٩٦٠ نراه يقرر أن المجتمعات الغربية فى عصرنا الراهن، وكذلك مجتمعات أوروبا الشرقية لا تزال مجتمعات طبقية، وأن المعارضة داخل هذه

المجتمعات تستطيع فى أى وقت أن تدمر جميع المؤسسات الاجتماعية القائمة، ومع ذلك فإن أدورنو يبدو فى موضع آخر من المقال نفسه، وكأنه يكذب هذه الاحتمالية بإدعائه أن الإنسان فى هذه المجتمعات وتحت تأثير "صناعة الثقافة" يتجه إلى أن يطابق ذاته مع المجتمعات القائمة. وينتهى أدورنو من تحليلاته المتناقضة إلى نفس ما انتهى إليه هوركهيمر وماركيوز من أن التسلط فى المجتمع الصناعى لا ينشأ من خلال طبقة أو فئة معينة وإنما يحدث بفعل قوة لا شخصية هى قوة العقلانية التكنولوجية Technological Rationality[٤٧].

ب- التحليل النقدى للفاشية:

لقد كان صعود الفاشية وزحفها المتنامى فى ألمانيا، وفى بعض دول أوروبا الأخرى حافزاً مباشراً لتطوير النظرية النقدية وتوسيع ميادين نقدها، وعموماً فإن مفكرى النظرية النقدية ينطلقون فى فهمهم للفاشية من منظور ماركسى، فهم يقيمون صلات قربى وتآلف بين النظامين الرأسمالى والفاشستى، أو كما قال هوركهيمر عام ١٩٣٨ : "إن الفاشية لا تتعارض مع المجتمع البورجوازى، بل فى ظروف تاريخية معينة يكون الأخير شكلاً ملائماً". وكما كتب أيضاً يقول "إن الذى لا يرغب فى الكلام عن الرأسمالية سوف يكون صامتاً تجاه الفاشية"[٤٨].

إن الفاشية من وجهة نظر مفكرى النظرية النقدية لا يمكن أن تُفهم إلا فى ضوء الصراع الطبقى داخل البلاد المعنية، فعلى الرغم

من سقوط بعض فصائل البروليتاريا فى الشرك الخداعية التى نصبها لهم هتلر بوسائله الديماغوجية، إلا أن "التحالف بين البورجوازية والتنظيمات الفاشية ينشأ عن الخوف من البروليتاريا"(٤٩). ويبدو أن غالبية مفكرى النظرية النقدية يتفقون فى الإجماع على الربط بين الفاشية والنظام الرأسمالى فماركيوز فى كتابه Negations يذهب أيضاً إلى أن العدو الأوحد للرأسمالية هو البروليتاريا، أما الفاشية – وما يماثلها من أشكال الديكتاتوريات الأخر – فهى وسيلة لإنقاذ الأخيرة بالنسبة للرأسمالية فلا تعارض إطلاقاً بين الرأسمالية والفاشية(٥٠).

أما بولوك فلم يكن يفرق فى تحليله للفاشية بين النمط الديمقراطى والنمط الاستبدادى للرأسمالية الاحتكارية للدولة، ذلك لأنه لم يكن واثقاً من شيء قدر ثقته فى أن النظام الاستبدادى هو الممكن الوحيد لتطور الرأسمالية(٥١).

وإلى جانب هذا التحليل الماركسى لصعود الفاشية بوصفها امتداداً للنظام الرأسمالى إلا أن هناك من بين مفكرى النظرية النقدية من يضيف بعداً آخر فى طرحه لقضية الفاشية هو البعد السيكولوجى، ولعل من أفضل المحاولات وأبرزها فى هذا المضمار كتاب فروم "الخوف من الحرية" الذى كتبه عام ١٩٤٢، وكان هتلر مازال يعتلى قمة السلطة. وفروم بداية يرفض التحليلات الأحادية للفاشية التى إما أن تركز على الجانب الاقتصادى أو على الجانب السيكولوجى ومن جانبه يرى أن "النازية هى مشكلة اقتصادية

وسياسية لكن القبضة التى لها على الشعب كله يجب فهمها على أسس سيكولوجية"[٥٢]. وكى يصل فروم إلى هدفه من ناحية الكشف عن الأساس الإنسانى والسيكولوجى للنازية كان عليه أن يحلل شخصية هؤلاء الذين توجهت إليهم الحركة النازية بالنداء، والخصائص السيكولوجية للإيديولوجية التى جعلت من النازية أداة مؤثرة بالنسبة لهؤلاء المفتونين بسحر النازية[٥٣].

جـ - مراجعة النظرية الماركسية:

أشرنا فيما سبق إلى أن مرحلة جرونبرج قد تميزت بسمة ماركسية واضحة، ويبدو أن هذه السمة قد استمرت مع مرحلة هوركهيمر ثم أخذت تضعف بالتدريج خاصة بعد اتفاق هتلر - ستالين عام ١٩٣٩ والذى كانت له آثاره السلبية على موقف مفكرى النظرية النقدية من الماركسية[٥٤]. والحق أن موقف مفكرى النظرية النقدية من الماركسية كان استجابة لمشاعر الشك التى نشأت حول مدى صحة الأساس النظرى للعقل الثورى، خاصة بعد إنهيار التيار الاشتراكى الديمقراطى فى ألمانيا، وإخفاق حركة الدولية الثانية مع نشوب الحرب العالمية الأولى، والتدهور الواضح فى الالتزام الثورى للطبقة العاملة فى دول أوروبا الغربية وازدهار ونمو التيارات اليمينية والفاشية فى ظل غياب وانحسار التيارات الماركسية الراديكالية[٥٥].

لقد اندفع هؤلاء المفكرون الذين تتنازعهم مشاعر اليأس والأمل إلى البحث عن تفسير مختلف للماركسية ينأى بهم عن جميع أنواع الحتمية التى أخفقت من وجهة نظرهم فى أن تتحقق، ومن ثم فقد

رفضوا الفكرة القائلة بأن الاشتراكية يمكن أن تنشأ بطريقة آلية إما نتيجة لظروف اجتماعية ملائمة أو نزولاً على رغبة نخبة من أعضاء الحزب. لقد رأوا فى هذا التفسير إلغاء للإنسان، لهؤلاء البشر الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم، لقد ساروا على الدرب الذى سارت عليه أعمال لوكاتش، وكارل كورش فى النظر إلى الماركسية بوصفها نظرية نقدية[٥٦].

وقد وجد مفكرو النظرية النقدية ضالتهم المنشودة فى مخطوطات كارل ماركس ١٨٤٤ التى تم اكتشافها عام ١٩٣٢، وقد كانت تلك المخطوطات بمثابة الجسر الذى ربطوا من خلاله بين ماركس وهيجل، أو إن شئنا صنعوا من خلالها نموذجاً هيجلياً لماركس، ونموذجاً آخر لهيجل يرتدى ثياب الماركسية[٥٧].

وإلى جانب تأثير مخطوطات ماركس، كان لتأثر مفكرى النظرية النقدية بفرويد وماكس فيبر أثره البالغ فى تناقض بعض أفكار النظرية النقدية وحدوث التقاء غير شرعى بين المثالية والمادية. وفى مقدمة القضايا الماركسية التى نوقشت من خلال النظرية النقدية قضية الوعى الطبقى. وإذا استعرضنا موقف أصحاب النظرية الماركسية من هذه القضية سنجد أن ماركس فى "البيان الشيوعى" يؤكد على الطبيعة الثورية لرأس المال باعتباره منظماً غير مقصود للطبقة العاملة، ومع ذلك فإن ماركس قد عالج القضية بوعى عن طريق الاستخدام الديالكتيكى لمفهوم الطبقة، فهى من ناحية تشير إلى تجمع اقتصادى - اجتماعى موضوعى، ومن ناحية أخرى تشير

إلى هدف التنوير السياسى بالنسبة للبروليتاريا(٥٨). وعلى الرغم من أن ماركس قد اعتبر الشيوعيين جزءاً من الطبقة العاملة، إلا أنه يميزهم عن الطبقة بقوله "الشيوعيون.... هم أولاً من الناحية العملية، الجزء الأكثر تقدماً وتصميماً من أحزاب الطبقة العاملة فى كل قطر، ذلك الجزء الذى يدفع للأمام كل الأجزاء الأخرى. والشيوعيون، من الجانب النظرى، يتفوقون على سائر جماهير البروليتاريا بمزية الفهم الواضح لمسيرة حركة البروليتاريا من ناحية ملابساتها ونتائجها النهائية العامة"(٥٩).

وعلى هذا النحو فإن ماركس قد جعل الوعى الطبقى والتنوير من نصيب هذا الجزء الراقى من البروليتاريا أعنى الشيوعيين.

ومع أن البروليتاريا - وفقاً لماركس - تُنظم بفعل رأس المال فى طبقة موحدة، إلا أن وجود نظرية اجتماعية واضحة المعالم يكون عاملاً ضرورياً لتحقيق هدف التنوير السياسى، فالحزب والنظرية والشكل الطبقى وحدة دينامية لا تتجزأ"(٦٠).

ويرى لينين أن الحقيقة القائلة بأن الجماهير تندرج تلقائياً فى الحركة الشيوعية لا يقلل من أهمية عملية تنظيم النضال، بل يزيده أهمية، فالتنظيم لا يتعارض إطلاقاً مع التلقائية، بل هو قوة لحماية التلقائية ولتحقيق فاعلية أكثر(٦١).

وبدون الإشارة إلى ماركس أو لينين فقد ارتضى هوركهيمر هذا التصور العام عن الوحدة الدينامية للحزب والنظرية والطبقة، فهوركهيمر فى بحثه "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" يذهب إلى أنه

على الرغم من أن بؤس البروليتاريا غالباً ما يكون القوة الدافعة لها فى عملية التحرر إلا أن هذا البؤس ليس ضماناً كافياً للوعى الصحيح، إذ لابد من وجود نظرية قادرة على توجيه وتشكيل هذا الموقف الثورى، وفاعلية النظرية تتمثل فى قدرتها على تحقيق التوتر Tensionالمستمر بين المنظرين والطبقة التى يدافعون عنها[٦٢].

ويختلف هوركهيمر عن لينين فى أن لينين لا يفرق فى نظريته بين المنظرين النقديين وبين الطليعة السياسية Polittical avant gard، ما هوركهيمر فهو يميز بينهما ويضع منزلة أرقى للمفكرين النقديين باعتبارهم أسمى وأعلى من منظرى الطليعة[٦٣]. وعموماً فإن هوركهيمر فى الثلاثينات كان أكثر قرباً للماركسية فاعترف بالحاجة إلى وجود طليعة ثورية، بل وتقبل إمكان وجود ديكتاتورية مستنيرة وثورية وأشار إلى أن عنف مثل هذه الديكتاتورية لا يجب أن يفسر فى ذاته ولكن فى ضوء المستوى العام للتطور الذى بلغته الجماهير، لكنه لم يعتقد فى أن الحكومة السوفيتية كانت لديها المقدرة على رفع المستوى العام للجماهير المقهورة، ولم تكن الاستبدادية الستالينية - من وجهة نظره - تقوم بدورها الملائم من أجل تهيئة الظروف الملائمة لإزالة ديكتاتوريتها. وبالرجوع إلى المقالات التى كتبها هوركهيمر فى جريدة المعهد (والتى أعيد نشرها عام ١٩٦٨) نراه يقرر أن "الشكل الستالينى للفاشية هو واحد من القوى التى يجب مناهضتها دفاعاً عن القيم النقدية الملائمة لليبرالية"[٦٤].

وماركيوز فى كتابه "العقل والثورة" يكاد يتفق مع هوركهيمر فى نظرته إلى الماركسية وهو يستشهد كثيراً ببعض الاقتباسات من

"المخطوطات"، لكنه على أية حال لم يبتعد كثيراً عن المنطلقات النظرية للماركسية، فهو لا يتردد فى القول بأن حدوث الثورة يقتضى "بلوغ مستوى معين من الثقافة المادية والعقلية، وطبقة عاملة منظمة واعية بذاتها على نطاق عالمى، وصراعاً طبقياً حاداً. على أن هذه الظروف لا تصبح ظروفاً ثورية إلا إذا استغلت ووجهت بنشاط واع يرمى إلى تحقيق الهدف الاشتراكى"(٦٥).

لكن ماركيوز كسائر مفكرى النظرية النقدية ينفى الضرورة الطبيعية أو الحتمية الآلية التى تضمن الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية(٦٦).

والقضية الثانية المتعلقة بالماركسية التى عولجت من خلال النظرية النقدية، خاصة فى مراحلها المتأخرة - هى قضية احتواء الطبقة العاملة داخل المجتمع الصناعى الحديث، أو بعبارة أخرى عجز البروليتاريا عن تأدية دورها الثورى. ويبدو أن مفهوم النظرية النقدية عن اختفاء أو غياب الدور الثورى للطبقة العاملة قد تأسس - كما يقول بوتومور على "يوتوبيا أو فكرة خيالية عن الثورة هى ليست بأى معنى الطريق الوحيد - أو الأكثر ماركسية - لفهم عملية الثورة الاجتماعية..."(٦٧). وربما تشكلت فكرتهم تلك من خلال رؤيتهم الذاتية للنموذج الأمريكى كما هو الحال عند ماركيوز(*) الذى انتقد الغياب الواضح للبروليتاريا المنظمة سياسياً فى المجتمع الأمريكى(٦٨).

ولاشك فى أن موقف النظرية النقدية المتشكك تجاه الطبقة العاملة إنما يعكس نوعاً من الابتعاد العميق عن الماركسية، فمفهوم

الطبقة ليس جوهرياً فقط فى نظرية ماركس الاجتماعية، بل هو بحق، وبمعنى قاطع يمثل نقطة بدايتها، فالبروليتاريا بالنسبة لماركس هى حاملة المثل الأعلى للتحرر فى العالم الواقعى، وهى الرمز لكل مذهب يدعى الماركسية، وهى القوة الفاعلة فى أى برنامج سياسى ذى صبغة ماركسية، من هنا فإن موقف مدرسة فرانكفورت الأخير يمكن أن يوصف بأنه "ماركسية بدون بروليتاريا" أو "ماركسية غربية"(٦٩).
ومقولة غياب الطبقة العاملة كانت أحد المؤشرات لانهيار مدرسة فرانكفورت التى شكلها هوركهيمر لتظهر فى الأفق مدرسة هابرماس الجديدة، لكن ما نريد أن نشير إليه هاهنا، هو أن مدرسة فرانكفورت فى مرحلتها المتأخرة (أى فى مرحلة الخمسينيات والستينيات) قد تميزت بنزعة تشاؤمية واضحة، والخيط الواهى من الأمل قد تضاءل إلى حد العدم، وانقلبت أفكارها التقدمية إلى نوع من الاعتقاد فى الوهم، فهوركهيمر لم يكن يرى مخرجاً من سطوة العقلانية التكنولوجية أو العقلنة Rationalization كما يسميها ماكس فيبر – لهذا ليس غريباً أن نجده فى نهاية حياته يكاد يكف عن أن يكون مفكراً نقدياً – بالمعنى الذى أشار إليه هو نفسه. فقد وضع كلاً من كانط وهيجل فى مرتبة أعلى من كارل ماركس، ووصل به الأمر إلى أن يرى أن السر فى عظمة المثالية الألمانية إنما يكمن فى امتزاجها بالديانة اليهودية وبالفكر اليهودى، وهوركهيمر نفسه قد صاغ أفكاره الأخيرة فى إطار دينى، فذهب إلى أن الشىء الهام فى اللاهوت هو الوعى بأن العالم على نحو ما يبدو لنا ليس هو

الحقيقة المطلقة أو النهاية الأخيرة، وأقر أيضاً بأنه لا يستطيع أن يتقبل أى فلسفة لا تتضمن جانباً دينياً[٧٠].

أما ماركيوز وأدورنو فقد كان موقفهما لا يقل تشاؤمية عن موقف هوركهيمر، فماركيوز بعدما فقد الأمل فى إمكانية أن يحدث تغيير ثورى عن طريق الطبقة العاملة، حاول أن يقيم نظريته الثورية الجديدة على دعائم الجماعات الهامشية فى المجتمع الرأسمالى المعاصر، مثل الطلبة وجماعات الزنوج، والهيبز، والأقليات اللامنتمية عموماً. أما أدورنو - فكما أشرنا سابقاً - فإنه من البداية لم يكن لديه نظرية للفعل الثورى، ومن ثم فهو يرى أن تحرر الفرد من السيطرة لن يتم من خلال جماعات الاحتجاج الجديدة، ولا من خلال التحرر الجنسى - كما يذهب رايش وماركيوز - وإنما من خلال "الفن الأصيل" الذى يحمل من وجهة نظره إمكانية هدم ما هو قائم، وهو يفرق بين الفن والعلم ويرى أن المعرفة التى يصل إليها الإنسان عن طريق الفن هى أعظم معرفة. أما العلم فهو معرفة قاصرة لأنه يعكس - لديه - فقط الحقيقة القائمة[٧١].

هوامش الفصل الثامن

(1) Martin Jay: The dialectical Imagination Little, Brown and Company, London, 1973. P. 10.
(2) Ibid. P.3.
(3) David Held: Introduction to Critical Theory, Hutchinson, London, 1980. P.19.
(4) Phill Slater: Origin and Significance of the Frankfurt School. Rotledge & Kegan paul, London, 1980, PP.1-2.
(5) Ibid., PP.2-3.
(٦) د. علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت، ص ٤٩.
(7) Phill Slater, Op.Cit., P.4.
(8) Phill Slater, Op.Cit., PP.42-43.
(9) Phill Slater, Op.Cit., PP.5-6.
(١٠) د. علاء طاهر، المرجع المذكور، ص ٥١.
(11) Phill Slater, Op.Cit., PP.5-6.
(١٢) د. علاء طاهر، المرجع المذكور، ص ٥٠.
(١٣) السابق، ص ص ٥٢-٥٣.
(14) Phill Slater, Op.Cit., PP. 10-12.
(15) Ibid., P. 13.
(16) Tom Bottomore, The Frankfurt School. Tavistock Publication, London and New York, 1984, P.20.
(17) Ibid., P.20.
(١٨) ل روبنسون: اليسار الفرويدي، ترجمة لطفي فطيم وشوقي جلال، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٤، ص ص ١٠٠-١٠١.

(19) Phill Slater, Op.Cit., P.13.
(20) Phill Slater, Op.Cit., P.20.

(٢١) بول روبنسون، المرجع المذكور، ص ١٠١.

(٢٢) د. علاء طاهر، المرجع المذكور، ص ٥٥.

(٢٣) المرجع السابق، ص ص ٥٦-٥٧.

(٢٤) هاينز موس: الفكر الاجتماعى، نظرة تاريخية عالمية، ترجمة د. السيد الحسينى، د. جهينة سلطان العيسى، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص ٢٤٤.

(٢٥) بول روبنسون: المرجع المذكور، ص ١٢٥.

(26) Phill Slater, Op.Cit., P.26.
(27) Ibid. p. 26.
(28) Bottomore, Op.Cit., P.16.

(٢٩) اقتبسه جيرار جان فى: من فرانكفورت إلى فرانكفورت دراسة منشورة فى مجلة المنار، العدد الحادى عشر، نوفمبر ١٩٨٥، ص١٥٩.

(30) Quoted by Phill Slater , Op. Cit., P.47.
(31) Ibid. P.47.
(32) Bottomore, Op. Cit., P.18.
(33) Ibid. P.18.
(34) Quotedy By Phill Slater, Op. Cit., P.15.
(35) David Held. Op. Cit., P.50.
(36) Bottomore, Op. Cit., P. 17.
(37) Phill Slater, Op.Cit., P.54.
(38) Quoted by: Slater, Ibid., P.54.
(39) Ibid. P.55.
(40) Ibid. PP.55, 63.
(41) Ibid. P. 55.
(42) Ibid. P. 63.
(43) Bottomore: Op.Cit., P.28.
(44) Loc. Cit.
(45) Ibid. P. 31.

(46) Ibid. P. 32.
(47) Ibid. Pp. 35-36.
(48) Quoted by Phill Slater , Op. Cit., P.19.
(49) Ibid. P. 19.
(50) Marcuse, Negations, P.10.
(51) Phill Slater, Op.Cit., P.20.

(٥٢) أريك فروم، الخوف من الحرية، ص ١٦٨.

(٥٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(54) David Held, Op. Cit., P.19.

(٥٥) بوتومور: نقد علم الاجتماع الماركسى، ص ٨٣.

(٥٦) جون. و. مورقى: النظرية النقدية والتنظيم الاجتماعى، مجلة ديوجين، العدد ٦١، السنة السابعة عشرة يوليو ١٩٨٣، ص٧١.

(57) Phill Slater, Op.cit., PP. 35-36.
(58) Ibid. P.56.
(59) Karl Marx: The Communist Manifesto, P.231.
(60) Phill Slater, Op. Cit., P.56.
(61) Loc. Cit.
(62) Loc. Cit.
(63) Loc. Cit.
(64) Ibid. PP. 60-61.

(٦٥) ماركيوز، العقل والثورة، ص ٢٩٢.

(٦٦) المرجع السابق، ص ٢٩٢.

(67) Bottomore, Op.Cit., P.75.

(*) ناقش ماركيوز هذه القضية فى كتابيه "الماركسية السوفيتية" ١٩٥٨ و"الإنسان ذو البعد الواحد" ١٩٦٤.

(68) Bottomore, Op.Cit., P.75.
(69) Ibid. P. 74.
(70) Ibid. P.41.
(71) Ibid. PP. 41-42.

الخاتمـــــة

وبعد هذا العرض التاريخى لمسيرة الفكر الفلسفى فى علاقته بأشكال السلطة المختلفة يبقى السؤال: هل حققت الفلسفة دورها التاريخى، هل استطاعت أحلام الفلاسفة أن تتجاوز بؤس وتعاسة الواقع الإنسانى، هل تحققت نبوءات الفلاسفة، أم كانت أحلامهم مجرد أضغاث أحلام؟ هل استطاعت التصورات والرؤى والتأملات الفلسفية أن تنتقل من حيز النظرية إلى الممارسة؟ ومن نطاق الفكر إلى الواقع، هل اقتربت المشاريع الفلسفية فى صراعها مع السلطة من أرض الواقع أم مازالت تحلق فى سماء الحلم؟ هل نجحت مشاريع الفلاسفة فى إسعاد المزيد من البشر أم مازالت مجرد أفكار تحيا فقط على الأوراق؟ هل مازالت الفلسفة قادرة على أن تكون وسيلة للخروج من المأزق الحضارى الراهن؟

لابد وأن نسلم منذ البداية أن الفلسفة لا تمتلك عصا موسى السحرية، وهى ليست أيضاً سفينة نوح التى سوف تنقذ البشرية من الطوفان. ومع ذلك فإن الفلسفة لم تزل ضرورة فى حياتنا الإنسانية، وبرغم كل ما ذكرناه فى أثناء هذا العرض التاريخى من إخفاقات قد منيت بها طموحات الفلسفة والفلاسفة سواء إخفاق الثورة الفرنسية أو فشل الأحزاب الاشتراكية ووصول الأحزاب الفاشية إلى السلطة.. برغم كل هذا وبرغم الدمار الذى حاق بالعالم بعد مرارة حربين ضروسين: الحرب العالمية الأولى والثانية، وبرغم ما تشهده الآن على الساحة الدولية من عبث بكل الأعراف والتقاليد والمبادئ الأخلاقية، وبرغم تفشى الاتجاهات الفاشية واللاعقلانية فى مختلف دول العالم، إلا أننا لابد وأن نتعلم من الفلسفة درس الصمود والمقاومة، وأن الأمل الحقيقى لا يولد إلا من بين غيوم اليأس، وفى اللحظات التى تكون فيها النفس حزينة حتى الموت. ففشل الأحلام لايعنى أنها قد ماتت وأن علينا أن نواريها التراب. وانحراف العقل البشرى عن مساره، لا يعنى أن نكفر بالعقل أو نسلم بالخرافة، لسبب بسيط هو إننا لا نملك وسيلة غير هذا العقل تعيننا على صياغة النظام الاجتماعى الملائم لسعادة الإنسان. وعلى العقل أن يقوم بنفسه بتصحيح أخطائه، كما أن عليه أن ينتقد ذاته مثلما يقوم بنقد الواقع، أو على حد تعبير "بارسى?ال" فى دراما فاجنر الشهيرة: "إن اليد التى أحدثت الجرح هى التى تداويه". وعلى هذا النحو فإننا نستطيع أن نقرر أن المبادئ التى أعلنتها فلسفة التنوير: الحرية، المساواة، سيادة العقل، احترام

كل ما هو إنساني.. مازالت أفكاراً صحيحة حتى هذه اللحظة.. وبالمثل فإن الطموحات التى نشأت من أجلها الأفكار الاشتراكية: العدالة، تحرر الإنسان من القهر المادى والمعنوى، مازالت مشروعة ومطلوبة وضرورية حتى وقتنا الراهن. فالعالم مازال بحاجة إلى أن يستلهم تلك المبادئ والطموحات الراقية، لأن دائرة التاريخ لم تنغلق بعد. فبرغم كل الدعاوى المضللة والخادعة التى يروج لها سادة المجتمع العبودى الجديد مثل: العولمة، ونهاية الأيديولوجيا، والعالم الكوكبى.. وغيرها من المصطلحات الوهمية، إلا أن الأزمة مازالت هى الأزمة: ومازال الصراع قائماً بين الجنوب والشمال، وبين الفقراء والأغنياء، وبين العبيد والسادة، والمقهورين والمتسلطين. نعم اختلفت الأشكال، وتغيرت الأزياء، وتبدلت الأدوار، وازدانت خشبة المسرح بكل تطورات التكنولوجيا الحديثة وزودت بشبكات الإنترنت، وغطيت جدرانه بشعارات حقوق الإنسان ولافتات مقاومة الإرهاب، واتسعت صالة العرض لتشمل جميع شعوب الأرض، لكن مازالت اللعبة هى اللعبة، ومازال النص تقليدياً، والأدوار معادة، وبرغم أن مخرج العرض يريد نهاية معينة، ويتدخل فى كل لحظة كى يغير الأحداث، إلا أننا يجب أن نتذكر أن دول العالم ليست قطعاً من الشطرنج، وأن نهاية التاريخ لم تبدأ بعد وأن البشر ما كانوا أبداً فئرانا للتجارب مهما بلغ بهم حد الفقر والجهل والخوف!!

إن إخفاق أى مشروع فكرى فى تحقيق أهدافه المرجوه لايعنى أن نعلن يأسنا منه بوصفه مشروعاً فاشلاً، وبالتالى فإن علينا أن

نستبدله بالمشروع المناقض له. أعنى أن فشل الاشتراكية لايعنى أن الرأسمالية هى سفينة نوح الجديدة، وانحراف مسار الليبرالية لايعنى أن الديكتاتورية هى البديل المناسب. وإنتهاكات الأنظمة العلمانية لحقوق الإنسان لايعنى أن الحكومات الدينية هى الحل. فالمذاهب الفكرية والسياسية ليست أقراصاً مُسكنة أو وصفات جاهزة يمكن بها علاج أزمات الشعوب.

إن إخفاق فكرة معينة فى التطبيق لايعنى أنها قد انتهت تماماً ؛ لأن الأفكار العظيمة لاتموت، وإذا ماتت فى زمن ما أو فى مكان ما، فإن هذا لايعنى نهايتها إلى الأبد، لأنها يمكن أن تبعث من جديد فى زمن آخر ومكان مغاير. ويبدو أن ملاحظة "ارنست بلوخ" فى هذا النطاق صحيحة، إذ يرى أن المشاريع الفكرية الراقية والمتميزة – برغم انتهاء أساسها الاجتماعى والمادى – يمكن أن تعيد إنتاج نفسها بصورة تقدمية فى وعى ثقافى جديد، لأن كل فكرة عظيمة تتضمن "فائضاً يوتوبيا" (مستقبلياً) يتجاوز أساسها الأيديولوجى المرتبط بمكان وزمان محددين، وهذا الفائض اليوتوبى هو القوة أو الطاقة التى تمنح أى ثقافة القدرة على إنتاج ذاتها فى إبداعات وقراءات وتفسيرات جديدة تتوائم مع الواقع التاريخى المتغير والمتطور.

ويمكن تفسير ظاهرة خلود واستمرار بعض الأعمال العظيمة فى الفن والعلم والفلسفة من خلال فكرة "الفائض اليوتوبى"، لأن هذا الفائض يجعلها تتجاوز الوعى الزائف، وتتمرد على أى محاولة

لتوظيفها فى تبرير السلطة السائدة، ومن ثم تصبح موجهة ناحية المستقبل، ومن الممكن نقلها من تربتها التاريخية والاجتماعية الأولى، وإحيائها فى تربة ثقافية مغايرة.

إن الفلسفة عبر تاريخها الطويل استطاعت أن تقدم لنا أفكاراً عظيمة تمثل هذا الفائض اليوتوبى الذى يتجاوز حدود الزمان والمكان، ويسعى إلى التحرر من مأزق الأيديولوجيا. فمقولات مثل الحرية (بمعناها العقائدى والفكرى والسياسى)، والعدالة أو المساواة (بشقيها الاقتصادى والسياسى)، والسعادة (بجانبيها الفردى والجمعى) تشكل - من وجهة نظرى - المبادئ العامة أو الأساس الفكرى الذى من خلاله تؤكد أى فلسفة مدى انحيازها للإنسان بصرف النظر عن لونه أو جنسه أو ديانته أو طبقته. وعلينا كباحثين أن نعيد قراءة الفلسفة عبر هذه المقولات بحيث نبقى فقط على تلك الفلسفات التى تتفق معها، أما الفلسفات التى يمكن أن تتعارض مع أى من هذه المقولات فيجب استبعادها بوصفها أفكاراً متخلفة يجب أن نلقى بأوراقها الصفراء فى أقرب سلة مهملات.

غير أن دفاعنا عن هذه القيم أو المقولات الفلسفية الراقية لايجب أن يُفهم منه إننا ندافع عن مطلقية القيم، لأنه لامعنى لأى مطلقات فى العالم الإنسانى ولكننا فقط ندافع عن قيم لها طابع اليقين النسبى، وتتمتع بقدر من الكلية والعمومية. وهذه القيم التى نقصدها ليست مستقاه من العدم، ولكنها جماع تجربة الإنسان الحضارية الطويلة، ونتاج رحلة النضال البشرى الساعى إلى كسب

الحرية والوصول إلى العدالة وتحقيق السعادة لبنى البشر. وبوسعنا أن نجد هذه المبادئ والقيم فى كل الفلسفات التى جعلت الإنسان شاغلها الأوحد.

ومع ذلك فإن هذه الأفكار إذا ظلت أفكاراً فى رؤوس معتنقيها، فإنها ستكون عديمة التأثير، إذ لابد وأن نناضل من أجل أن تتحقق، وكى تتحقق لابد وأن يكون ذلك من خلال قوى اجتماعية وطبقية مؤثرة، تتبنى هذه الآمال، وتؤمن بها وتسعى بكل الطرق لتحقيقها. وفى هذه الحالة قد يحدث أن تتحول هذه الأفكار الراقية إلى أيديولوجيات تدافع عن مصالح طبقية ضيقة، وتتخلى عن دعواها الإنسانية الواسعة. وهنا تنشأ الحاجة مرة أخرى إلى رؤى فلسفية جديدة تتبنى أفكاراً مغايرة، وتسعى إلى تجاوز ماهو قائم، وتتبنى قيماً وآمالاً إنسانية جديدة تتجاوز كل ألوان التعصب الدينى، والتحيز الطبقى والعنصرى.

وهكذا يمكننا القول أن تاريخ الفلسفة هو فى نفس الوقت تاريخ الصراع بين الفلسفة والأيديولوجيا، أو بين التسامح والتعصب، وبين الحرية والقمع، وبين المنفتح والمنغلق....

المؤلف فى سطور

• أ.د. حسن محمد حسن حماد

- أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة الزقازيق
- عميد الكلية الأسبق
- أستاذ كرسى الفلسفة لليونسكو فرع الزقازيق
- عضو لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.

• له عدة مؤلفات نذكر منها:

- النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، الاغتراب عند أريك فروم، الإنسان وحيداً دراسة فى مفهوم الاغتراب فى الفكر الوجودى المعاصر، الخلاص بالفن: التراجيديا نموذجًا، الخيال اليوتوبى، آفاق الأمل، مفهوم العبث بين الفلسفة والفن..ألخ.
- أشرف على عدة رسائل ماجستير ودكتوراه، وحصل على جائزة جامعة الزقازيق التشجيعية لعام ٢٠٠٥- ٢٠٠٦م فى مجال الآداب والعلوم الإنسانية.

المحتوى

صدر مؤخراً فى سلسلة

الفلسفة

1- للوحى معـان أخرى ! .... د. محمد عثمان الخشت

2- حالة ما بعد الحداثة الفلسفة والفن ...... د. بدر الدين مصطفى

3- مصادرة الفن باسم الدين والأخلاق ...... د. حسن طلب

4- قصة الصراع بين الفلسفة والسلطة ..... د. حسن حماد